

شرح الحلقة الثالثة

للشهيد السعيد آية اللّه العظمى السيّد محمّد باقر الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ

ـ الدليل العقلي ـ

تقريراً لدروس المرجع الديني

السيّد كمال الحيدري دام ظله

الجزء الأوّل

بقلم

الشيخ علي حمود العبادي

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام
للفكر والثقافة

الكاظمية المقدسة - باب الدروازة

١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة؛ بغداد
٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام؛ كربلاء
٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤

• معرض الكتاب الدائم؛ النجف الأشرف
٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩

• مكتبة زين العابدين البصرة - الطويسة
٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير الناصرية - الحبوبي
٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

لا يختلف اثنان في أهميّة المنجز المعرفي لأستاذنا المجدّد الشهيد السيّد محمّد باقر الصدر ﴿قدس سره﴾؛ فقد ساهمت جهودُه في رفد وإثراء حوزاتنا العلمية بأحد أهمّ الكتب الأصولية التي عرفتها العقود الأخيرة، وهو كتابه المعروف بـ(الحلقات)، هذا الكتاب الذي نتمنّى أن تعمّ فائدة تدريسه والتعلّم من منهجيّته عموم حوزاتنا العلميّة.

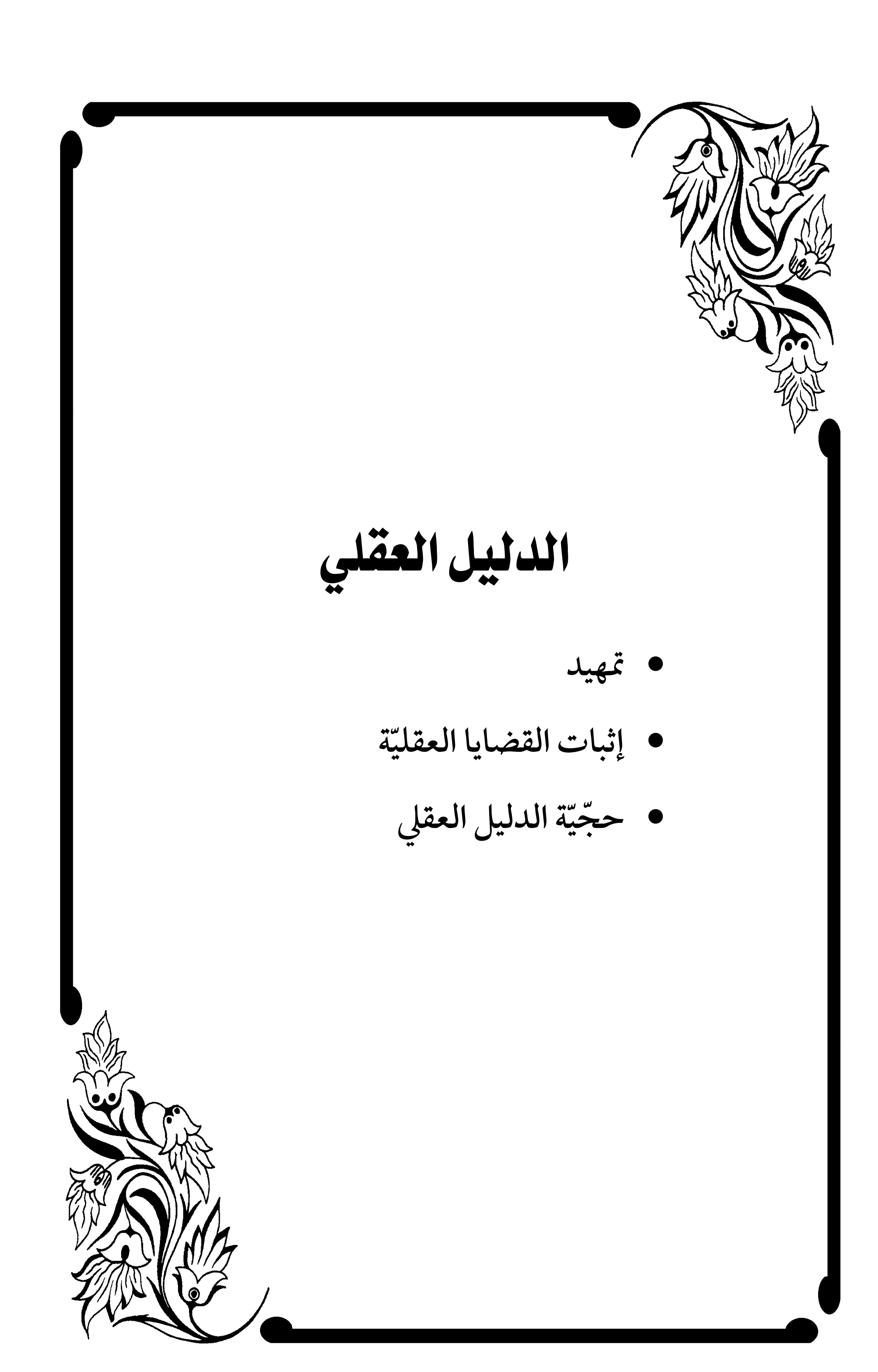
وقد حصل لنا ـ في سالف الأيام ـ توفيق تدريس هذا الكتاب لثلّة من طلبة العلوم الدينيّة في إطار المشروع التدريسيّ في حوزة قم المقدّسة.

وحاول تلميذنا العلّامة المحقّق الشيخ علي العبادي (دام توفيقه) أن يعدّ تلك الدروس ويقرّرها ويخرجها بالصيغة الماثلة أمامكم، فوجدتُ ـ بعد ملاحظتها ـ أنّها استطاعت أن تستوعب المطالب التي عرضتُ لها بعمق وحسن بيان، ومن ثمّ فهي تعبّر عن جهدٍ فكريٍّ وعلميٍّ بذله الكاتب من أجل توضيح هذه الأفكار.

وإذ أبارك له هذه المواهب، وأقدّر فيه هذه القابليات، أدعو العليّ القدير أن يأخذ بيده لما فيه المزيد من الرقيّ والتقدّم في طريق تحقيق وتنفيذ دراسات أخرى، إنه وليّ التوفيق .

كمال الحيدري

١٠/ج٢/ ١٤٣٥هـ



الدليل العقلي

- تمهيد
- إثبات القضايا العقليّة
- حجّيّة الدليل العقلي

(١٥٠)

تمهيد

- المبحث الأوّل: تعريف الدليل العقلي
- المبحث الثاني: تنوّع البحث في الدليل العقلي

الدليلُ العقليّ: كلُّ قضيّةٍ يُدركُها العقل، ويُمكنُ أن يُستنبطَ منها حكمٌ شرعيّ.

والبحثُ عن القضايا العقليّةِ تارةً يقعُ صغرويّاً في إدراكِ العقلِ وعدمهِ، وأُخرى كبرويّاً في حجّيّةِ الإدراكِ العقليّ.

ولا شكّ أنّ البحثَ الكُبرويَّ أُصوليّ، وأمّا البحثُ الصغرويُّ فهو كذلك إذا كانت القضيّةُ العقليّةُ المبحوثُ عنها تُشكّلُ عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط، وأمّا القضايا العقليّةُ التي ترتبطُ باستنباط أحكامٍ معيّنةٍ ولا تُشكّلُ عنصراً مشتركاً، فليس البحثُ عنها أصوليّاً.

الشرح

يُعتبر الدليل العقليّ من الأدلّة على الحكم الشرعيّ عند علماء الأُصول، إذ يعدّون الأدلّة الدالّة على الأحكام الشرعيّة أربعة، وهي: الكتاب والسنّة والإجماع والعقل. وقد قسّم المصنّف قدس سره ـ فيما سبق ـ هذه الأدلّة إلى قسمين:

القسم الأوّل : الأدلّة المحرزة

وهي تنقسم أيضاً إلى قسمين:

الأوّل: الدليل الشرعيّ، وينقسم إلى قسمين :

أحدهما: الدليل الشرعيّ اللفظي؛ وهما الكتاب والسنّة.

والآخر: الدليل الشرعيّ غير اللفظي؛ من قبيل التقرير والفعل والإجماع.

الثاني: الدليل العقلي.

القسم الثاني: الأصول العمليّة

وقد تقدّم أنّ القسم الأوّل من الأدلّة بقسميها (الشرعيّة والعقليّة) أُطلق عليها الأدلّة المحرزة؛ لأنّ الحكم الشرعيّ يُحرز بها، بخلاف هذا القسم من الأدلّة التي لا تحرز الحكم الشرعي، وإنّما تُحدد الوظيفة العمليّة عند الشكّ في الحكم الشرعي، من حيث كونه حكماً وجوبيّاً أم تحريميّاً أم غيرهما من الأحكام الأُخرى سواء كانت تكليفيّة أم وضعيّة؛ من قبيل: أصالة الطهارة التي يُعتمد عليها في إثبات طهارة مشكوك الطهارة والنجاسة، ويُطلَق على هذا النوع من الأدلّة: الأُصول العمليّة، وسيأتي البحث فيها لاحقاً.

وبعد أن انتهى المصنّف من البحث في الدليل الشرعيّ بقسميه اللفظي وغير اللفظي، شرع في البحث في القسم الثاني، وهو الدليل العقلي. وبدأه بتمهيد تناول فيه مبحثين:

المبحث الأوّل: تعريف الدليل العقلي

عرّف السيد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ الدليل العقليّ بأنّه: «كل قضيّة يُدركها العقل، ويُمكن أن يُستنبط منها حكمٌ شرعيّ». فقوله: «كلّ قضيّة يُدركها العقل» بمثابة الجنس، وتدخل فيه كلّ القضايا العقليّة المُدرَكة، كإدراك العقل لاستحالة ارتفاع النقيضين واجتماعهما، واستحالة التكليف بغير المقدور ونحو ذلك، وحيث إنّ بعض القضايا التي يُدركها العقل لا تقع في طريق الاستنباط كقضيّة استحالة ارتفاع النقيضين واجتماعهما، لذا أضاف المصنّف قُدِّسَ سِرُّهُ إلى التعريف قيداً وهو: «ويمكن أن يُستنبطَ منها حكمٌ شرعيّ»، فأخرج بهذا القيد القضايا التي لا تقع في طريق الاستنباط.

ومن الجدير بالذكر أنّ المراد بالدليل العقليّ ليس المعنى الفلسفي للعقل وهو القوّة العاقلة المدركة، وليس المراد أيضاً الحكم العقليّ الذي يقع في كبرى الأقيسة المنطقيّة، أو التي يُرجع إليها بحيث تكون من المبادئ الأوّليّة لكلّ القضايا في مقام التصديق، فإنّ هذا المعنى لا إشكال في حجّيّته منطقيّاً عند الجميع.

وكذلك ليس المراد من الحكم العقليّ المستلزمات العقليّة؛ لأنّها وإن كانت أحكاماً عقليّة، لكنّ العقل يحكم بهذه الاستلزامات العقليّة في طول ثبوت الحكم الشرعيّ أوّلاً، فيكون حكماً عقليّاً مستنداً إلى الشرع، من قبيل حكم العقل بوجوب الإطاعة أو الامتثال للأحكام الشرعيّة.

وكذلك لا يدخل في بحث الدليل العقليّ القضايا العقليّة التي لا يمكن أن يستنبطَ منها الحكم الشرعي؛ لأنّها لا تكون حجّةً بالمعنى الأُصولي.

رجوع الأحكام العقليّة إلى مدركات العقل النظري والعمليّ

الأحكام العقليّة إمّا أن ترجعَ إلى مدركات العقل النظري، وإمّا أن ترجعَ إلى مدركات العقل العملي.

والمراد من العقل النظري: هو إدراك العقل لما هو كائنٌ وموجود. أمّا العقل العملي: فهو إدراك ما ينبغي أن يكون ويوجد، وسيأتي تفصيل ذلك عند البحث في حُجّيّة الدليل العقليّ إن شاء الله تعالى.

إذن المراد بالدليل العقليّ: هو إدراك العقل لأمرٍ واقعيّ يوجب الإذعان بالحكم الشرعيّ؛ للملازمة بين ذلك الأمر الواقعيّ الذي أدركه العقل وبين الحكم الشرعي، من قبيل أن يُدركَ العقل أنّ كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع، وأنّ كلّ ما حكم العقل بقُبحِهِ يُقبِّحُه الشرع. فهذه القضيّة العقليّة يُمكن للعقل أن يستنبطَ منها حكماً شرعياً، وهو حرمة الكذب مثلاً؛ لأنّ الكذب قبيحٌ عقلاً، لأنّ العقل يحكم (أنّ الكذب قبيح) هذه صغرى، (وكلّ ما حكم العقل بقُبحِهِ حكم الشارع بحرمته) وهذه كبرى، فيتشكّل قياس استنباط، وتكون النتيجة: (أنّ الكذب حرام).

وبهذا يتّضح أنّ الدليل العقليّ ليس ما يُتبادر إلى الذهن من أنّه عبارة عن الدليل الدالّ على الحكم الشرعي ـ كما هو الحال في الدليل الشرعي ـ بل الدليل العقليّ هو نفس الإدراك والإذعان العقلي، لا الدالّ عليه، والسبب في ذلك هو أنّ الدليل العقليّ ليس فيه دالٌّ ومدلول، كما في الدليل الشرعي، حيث إنّ الدليل الشرعيّ دالٌّ على الحكم، ومدلوله هو الحكم الشرعي.

وهذا ما ذكره الشيخ الأصفهاني في نهاية الدراية بقوله: «بين الدليل العقليّ والدليل الشرعيّ فرق، وهو أنّ دليليّةَ الكتاب والسنّة مثلاً بملاحظة دلالتهما على الحكم الشرعي، بخلاف الدليل العقليّ. فإنّ مفاده الابتدائي أمرٌ واقعيٌّ أو جعليٌّ يكون الإذعان به موجباً للإذعان بالحكم الشرعي»[1].

ولتوضيح ذلك نذكر مثالاً يرتبط بالأُمور التكوينيّة، ونُعرّج بعد ذلك

---

(١) نهاية الدراية: ج١ ص٢٩٤.

على الأحكام الشرعيّة، فنقول: لا شكّ أنّ هناك علاقاتٍ بين الأشياء في الواقع الخارجي، فالعقل يُمكنه أن يُدرك علاقات التلازم ـ مثلاً ـ كإدراك علاقة التلازم بين وجود السبب ووجود المسبّب، وعن طريق هذا التلازم القائم بينهما يستطيع العقل أن يُثبت وجود المسبّب إذا عُرف وجود السبب؛ لاستحالة الانفكاك بينهما في نظره.

وكذلك الحال في علاقة التضادّ، فإنّ العقل يدرك بأنّ الورقة البيضاء لا يمكن أن تكون سوداء في نفس الوقت؛ لأنّ هناك تضادّاً بين السواد والبياض في نظر العقل، ووجود أحدهما مانعٌ عن وجود الآخر.

وبهذا يتّضح أنّ العقل يُمكنه أن يكون دليلاً أي مدركاً لوجود المسبّب عند وجود سببه، وعلى عدم وجود الضدّ عند وجود ضدّه، هذا كلّه في الأُمور التكوينيّة والعلاقات القائمة بينها.

أمّا في عالم التشريع فكذلك توجد أقسام من العلاقات: «فهناك قسمٌ من العلاقات قائمٌ بين نفس الأحكام ـ أي بين حكمٍ شرعيٍّ وحكمٍ شرعيٍّ آخر ـ وقسم ثانٍ من العلاقات قائمٌ بين الحكم وموضوعه، وقسمٌ ثالثٌ بين الحكم ومتعلّقه، وقسمٌ رابعٌ بين الحكم ومقدّماته، وقسمٌ خامسٌ وهو العلاقات القائمة في داخل الحكم الواحد، وقسمٌ سادسٌ وهو العلاقات القائمة بين الحكم وأشياء أخرى خارجةٍ عن نطاق العالم التشريعي»[(١)].

ولو أخذنا النوع الأوّل من العلاقات ـ أي العلاقات بين الأحكام ـ لوجدنا أنّ الأحكام الشرعيّة متضادّة فيما بينها، فإذا حكم الشارع بوجوب فعل، فلا يمكن أن يكون ذلك الفعل حراماً من نفس الجهة، وإذا حكم بحرمة شيء، فلا يُمكن أن يكون واجباً، والدليل على الامتناع في كلتا

---

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى: ص١٠١.

الصورتين هو العقل.

وأيضاً يُمكن للعقل أن يُدركَ العلاقات القائمة بين الحكم ومقدّماته، فإذا حكم الشارع بوجوب الصلاة ـ مثلاً ـ وكانت له مقدّمات، فإنّ العقل يحكم بوجوبها أيضاً.

فظهر أنّ العقل كما يُمكنه إدراك وجود المسبَّب إذا عَرَف وجود سببه، وعدم وجود أحد الضدّين عند وجود ضدّه في العلاقات القائمة بين الأُمور التكوينيّة، فكذلك يُمكنه أن يُدرك وجوب المقدّمة إذا وجب ذو المقدمة، وعدم حرمة شيء إذا كان واجباً في العلاقات القائمة بين الأحكام الشرعيّة.

ومنه يتّضح أنّ بإمكان العقل أن يُثبت أو ينفي حكماً شرعيّاً، ومن ثَمَّ له صلاحيّة الدلالة على الحكم الشرعي.

وسيأتي تفصيل البحث في تعريف الدليل العقليّ وبيان كلمات الأعلام عند البحث في حجيّة الدليل العقليّ إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني: تنوّع البحث في الدليل العقلي

الدليل العقليّ لا يختلف من حيثُ المنهجيّة عن منهجيّة أيِّ دليل آخر من الأدلّة التي يستفيد منها الأُصوليّ في استنباط الأحكام الشرعيّة، مثلاً: في خبر الواحد، كنّا نبحث في مقامين:

الأوّل: البحث في أنّه هل يوجد خبر واحد أم لا؟ وهو بحثٌ صغرويّ.

والثاني: البحث عن حُجّيّته وعدم حُجّيّته، وهو بحثٌ كبرويّ.

وهكذا في بحث الظهور، فتارةً نبحثُ عن صيغة الأمر، هل هي ظاهرة في الوجوب أم لا؟ وهو بحثٌ صغرويّ. وأخرى نبحث عن أصل حُجّيّة الظهور. وهو بحثٌ كبروي. والدليل العقليّ لا يخرج عن هذه المنهجيّة؛ إذ تارةً يكون البحث عن إمكان إدراك العقل لقضيّة قطعيّة أو عدم إمكان ذلك،

وهذا بحثٌ صغرويّ. وأُخرى على فرض أنّه يُدرك قضايا قطعيّة، فهل إدراكه حُجّة أم ليس بحجّة؟ وهذا بحثٌ كبرويّ.

بعبارة أُخرى: البحث في الدليل العقليّ يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في إثبات القضايا العقليّة، وهو بحثٌ صغرويٌّ نتكلّم فيه عن الإدراك العقلي، بمعنى أنّ للعقل قابليّة إدراك بعض القضايا، من قبيل أنّ العقل هل يدرك بصورةٍ قطعيّةٍ الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدّمته، والملازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه، أو إدراكه لاستحالة التكليف بغير المقدور، ونحوها من القضايا.

المقام الثاني: في حجّيّة الدليل العقلي، وهو البحث عن حجّيّة الدليل العقلي، بمعنى: أنّ ما أدركه العقل هل يكون حجّةً أم لا؟ والمراد من الحُجّيّة في المقام هي الحجيّة بالمعنى الأُصوليّ، أي: المُنجّزيّة أو المُعذّريّة للحكم العقليّ شرعاً. وسيأتي البحث في حجّيّة الدليل العقليّ لاحقاً. مثال ذلك:

الصغرى: الكذب قبيح.

الكبرى: كلّ ما قبّحه العقل حرّمه الشارع.

النتيجة: الكذب حرام شرعاً.

فالكبرى في المثال المتقدّم هي التي تكون مورداً للبحث الكبروي في أنّها حجّة أم لا.

هل البحث الكبروي والصغروي من المباحث الأُصوليّة أم لا؟

تقدّم أنّ القضايا العقليّة تارةً يكون البحث فيها كبروياً وأخرى صغروياً، والسؤال هو هل كلا البحثين من المباحث الأُصوليّة؟

وفي الجواب على ذلك يتحتّم علينا أن نستذكرَ الضابطة في البحث الأُصولي، وهي: أنّ كلّ مسألةٍ تكون عنصراً مشتركاً في طريق استنباط

الأحكام الشرعيّة الكليّة، فهي مسألةٌ أصوليّة، وما لم تكن عنصراً مشتركاً في طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الكليّة، بل كانت تقع في طريق استنباط حكمٍ شرعيٍّ جزئيّ، فهي ليست مسألة أصوليّة.

وبتطبيق هذه الضابطة على القضايا العقليّة، نجد أنّ البحث الكبروي يكون بحثاً أصولياً، لأنّه يبحث عن الحجيّة، والحجيّة عنصرٌ مشتركٌ في عمليّة الاستدلال؛ إذ لا فرق بين قولنا: (الظهور حجّة)، و(إدراك العقل حجّة). فكما أنّ مسألة: (الظهور حجّة) تنطبق على المصاديق المتعدّدة الواردة في أبواب مختلفة من الفقه، كذلك مسألة: (حجّيّة إدراك العقل)، تنطبق على مصاديقَ متعدّدة في الفقه والتي يدركها العقل.

وأمّا البحث الصغروي، فقد يكون أصوليّاً وقد لا يكون، لأنّ القضايا التي تقع صغرى في الاستدلال، تارةً تكون عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط، أي أنّها غير مختصّة بباب من الأبواب الفقهيّة، ففي هذه الحالة تكون هذه القضيّة من المسائل الأُصوليّة، لأنّ المسألة الأُصوليّة عبارة عن كلّ ما يُترقّب أن يكونَ من العناصر المشتركة في استنباط الحكم الشرعي.

وأخرى لا تشكّل القضيّة عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط، وإنّما تكون من العناصر الخاصّة ببابٍ خاصٍّ أو موردٍ واحدٍ فقط، ففي هذه الحالة لا تكون مثل هذه القضيّة من المسائل الأُصوليّة.

والحاصل: إنّ كلّ قضيّة يُدركها العقل وتشكّل عنصراً مشتركاً في عمليّة استنباط الحكم الشرعي، يكون البحث عنها أُصولياً، من قبيل استحالة التكليف بغير المقدور، والمُلازمة بين الأمر بالشيء والنهي عن ضدّه، والملازمة بين حكم العقل وحكم الشارع، ونحوها من المسائل.

أمّا فيما يُدركه العقل من القضايا التي لا تُشكّل عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط، فلا يكون البحث عنها أصوليّاً، من قبيل: إدراك العقل لقبح

الكذب، فهذه القضيّة تقع في طريق استنباط الحكم الشرعيّ لحرمة الكذب، بناءً على الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، إلّا أنّ هذه القضيّة ـ وهي إدراك العقل لقبح الكذب ـ لا يُستنبط منها إلّا حكمٌ شرعيٌّ واحد وهو حرمة الكذب، ولا تدخل في طريق استنباط أحكام شرعيّة أُخرى، وعليه فلا تكون هذه القضيّة من المسائل الأُصوليّة، وهذا بخلاف إدراك العقل لقضيّة استحالة التكليف بغير المقدور، حيثُ أنّها تقع في طريق استنباط العديد من الأحكام الشرعيّة، وفي مختلف الأبواب، لذا تكون من المسائل الأُصوليّة.

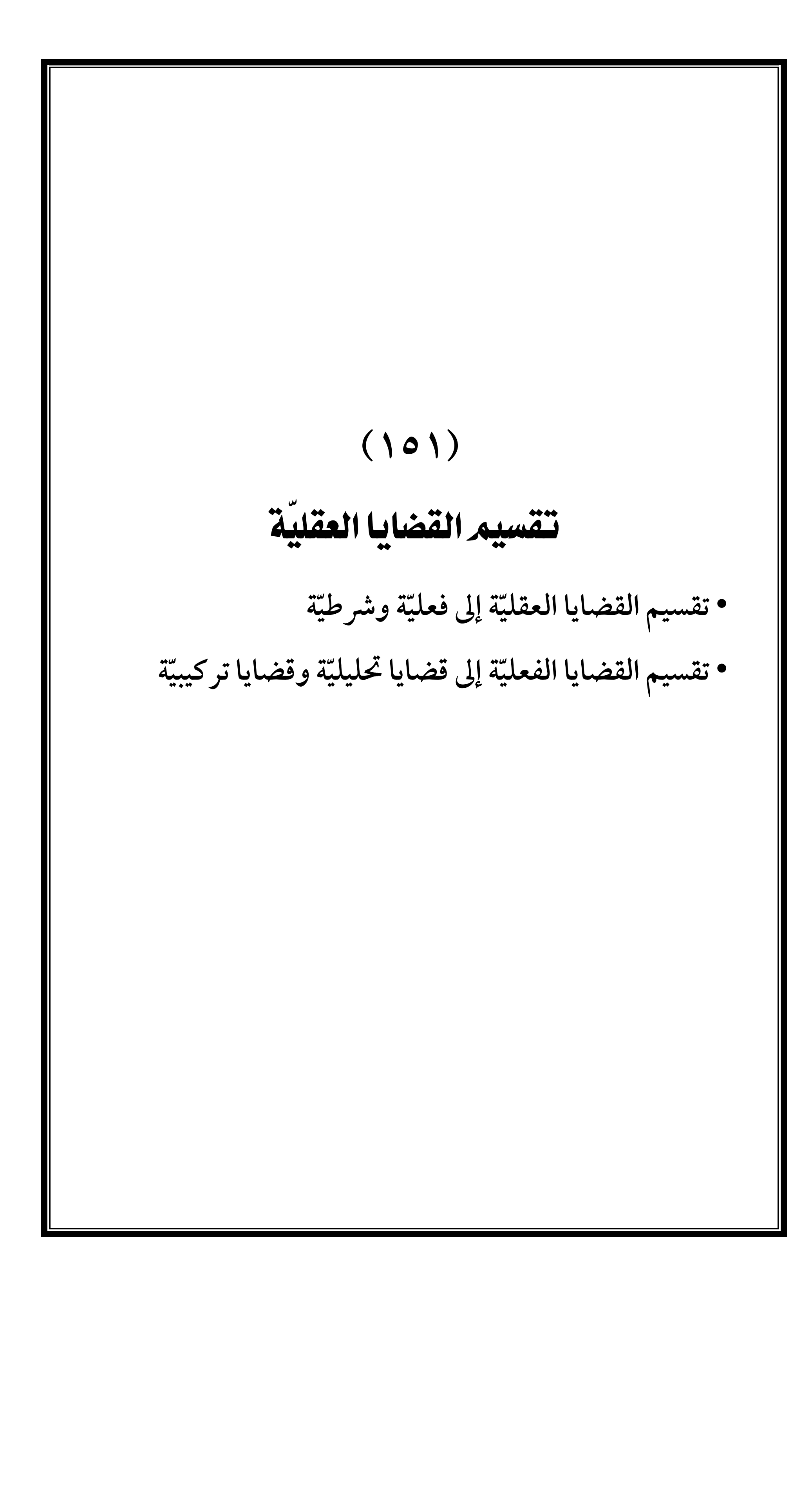
تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**يُستنبط منها**»، أي: من تلك القضيّة التي يُدركها العقل.

• قوله قدس سره: «**والبحث عن القضايا العقليّة تارةً يقع صغروياً في إدراك العقل وعدمه**». ذكرنا في الشرح أنّه ليس مطلق الدليل العقليّ حجّة، بل الدليل العقليّ القطعيّ هو الحجّة، أمّا لو كان ظنّياً فليس بحجّة، من هنا نسأل: هل يستطيع العقل أن يُدرك قضيّةً قطعيّةً أم لا؟ وهذا بحثٌ صغرويّ.

• قوله قدس سره: «**ولا شكّ أنّ البحث الكبروي أُصوليّ**»، أي أنّ البحث عن الحجيّة وعدم الحجّيّة، هو بحثٌ أُصوليّ.

• قوله قدس سره: «**وأمّا البحث الصغروي فهو كذلك**»، أي: أصوليّ.



(١٥١)

تقسيم القضايا العقليّة

- تقسيم القضايا العقليّة إلى فعليّة وشرطيّة
- تقسيم القضايا الفعليّة إلى قضايا تحليليّة وقضايا تركيبيّة

ثمّ إنّ القضايا العقليّةَ التي يتناولُها علمُ الأُصول، إمّا أن تكونَ قضايا فعليّةً، وإمّا أن تكونَ قضايا شرطيّةً.

فالقضيّةُ الفعليّةُ من قبيلِ: إدراكِ العقلِ استحالةِ تكليفِ العاجز.

والقضيّةُ الشرطيّةُ من قبيلِ: «إدراكِ العقلِ أنّ وجوبَ شيءٍ يستلزمُ وجوبَ مقدّمتهِ»؛ فإنّ مردَّ هذا إلى إدراكِه لقضيّةٍ شرطيّةٍ مؤدّاها: «إذا وجبَ شيءٌ، وجبت مقدّمتُه». ومن قبيلِ: إدراكِ العقلِ «أنّ قبحَ فعلٍ، يستلزمُ حرمتَهُ»؛ فإنّ مردّهُ إلى قضيّةٍ شرطيّةٍ مؤدّاها: «إذا قَبُحَ فعلٌ، حَرُم».

والقضايا الفعليّةُ إمّا أن تكونَ تحليليّةً، أو تركيبيّةً.

والمرادُ بالتحليليّةِ: ما يكونُ البحثُ فيها عن تفسيرِ ظاهرةٍ من الظواهرِ وتحليلِها، كالبحثِ عن حقيقةِ الوجوبِ التخييري، أو عن حقيقةِ علاقةِ الحكمِ بموضوعِه.

والمرادُ بالتركيبيّةِ: ما يكونُ البحثُ فيها عن استحالةِ شيءٍ بعد الفراغِ عن تصوّرِه، وتحديدِ معناه، من قبيلِ: البحثِ عن استحالةِ الحكمِ الذي يُؤخذُ العلمُ به في موضوعِهِ مثلاً.

الشرح

شرع المصنّف في المقام في بيان تقسيمات القضايا العقليّة التي يتناولها علم الأُصول، والتي تشكّل عنصراً مشتركاً في عمليّة استنباط الأحكام الشرعيّة.

المبحث الأوّل: تقسيم القضايا العقليّة إلى فعليّة وشرطيّة

القضايا التي يتناولها علم الأُصول إمّا أن تكون قضايا حمليّة فعليّة ناجزة لا تعليق فيها على شيء، من قبيل إدراك العقل (استحالة تكليف العاجز)، فهي قضيّة حمليّة شكلها: (تكليف العاجز مستحيل)، وهو ما سنبحثه في البحث اللاحق.

وإمّا أن تكون قضايا تعليقيّة شرطيّة؛ بمعنى أنّ إدراك العقل متوقّف ومشروطٌ ومعلّق على شيء، فعلى تقدير تحقق ذلك الشيء يُدرك العقل الحكم. وبعبارة أُخرى: إنّ القضايا التعليقيّة عبارة عن حكم العقل بالملازمة بين حكم الشارع وبين شيء آخر، فحيث إنّ الملازمة تحتاج إلى طرفين يلزم من أحدهما الآخر، فيكون مرجعها إلى قضايا تعليقيّة شرطيّة؛ من قبيل: إدراك العقل (أنّ وجوب شيءٍ، يستلزم وجوب مقدّمته)، فإنّ مردّ هذا إلى إدراك العقل لقضيّة شرطيّة مؤدّاها: (إذا وجب شيء، وجبت مقدّمته). فالشرط هو وجوب الشيء، والجزاء هو الحكم المُستنبط من تلك الملازمة وهو وجوب المقدّمة.

وكذلك من قبيل إدراك العقل (أنّ قبح فعلٍ، يستلزم حرمته)، فإنّ مؤدّاه إلى قضيّة شرطيّة مؤدّاها: (إذا قبُح فعلٌ حرُم) فالجزاء هو حرمة الفعل القبيح، وهذا هو الحكم الشرعيّ المُستنبط.

وبهذا يتّضح أنّ أحد طرفي الملازمة في القضايا الشرطيّة عبارة عن حكم العقل، وهو وجوب الشيء ـ مثلاً ـ والآخر حكم الشرع وهو وجوب المقدّمة مثلاً.

المبحث الثاني: تقسيم القضايا الفعليّة إلى قضايا تحليلية وتركيبية

تنقسم القضايا الفعليّة إلى قسمين:

القسم الأوّل: القضايا التحليليّة: وهي القضايا التي يُبحثُ فيها عن تفسير وتحليل ظاهرةٍ معيّنة ومعلومةٍ عندنا من جهةٍ عقليّة، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري، فنقول: ما هي حقيقة الوجوب التخييري؟ هل هو تكليفان مشروطان، بمعنى: يجب عليك العتق إذا لم تأتِ بالصيام، ويجب عليك الصيام إذا لم تأتِ بالعتق، أم هو تكليف بالجامع حتّى يكون الواجب هو أحد الأمرين؟

وكالبحث عن حقيقة علاقة الحكم بموضوعه، وأنّ الحكم مترتّب، على موضوعه، وأنّ الحكم نسبته إلى الموضوع نسبة المعلول إلى علّته، وأنّه إذا انتفى الموضوع ينتفي الحكم، وأنّ الحكم لا يُمكن أن يتقدّم على موضوعه. فالبحث هنا عن تفسير ظاهرة من الظواهر وتحليلها.

وفي هذا النوع من القضايا ينصبّ البحث الأُصوليّ على تفسير وتحليل كيفيّة ثبوت المحمول المعيّن للموضوع المعيّن بعد الفراغ عن أصل ثبوته.

القسم الثاني: القضايا التركيبيّة: وهي القضايا التي لا يُبحث فيها عن أصل الظاهرة أو عن تحليلها وتفسيرها، وإنّما يُبحث فيها عن إثبات استحالة شيءٍ بعد الفراغ عن تصوّره وتحديد معناه، وهذا يعني أنّنا من خلال المقدّمات نحصل على نتيجة؛ من قبيل استحالة الحكم الذي يؤخذ العلم به في موضوعه ـ مثلاً ـ؛ لأنّ أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم محال، وحتى نُثبت الاستحالة لابدّ أن نُقيم البرهانَ، والبرهانُ عادةً يتركّب من مقدّمتين. وفي بعض الأحيان يتكوّن البرهان من أربع أو خمس مقدّمات، فهذه براهين مركّبة وقياس مركّب، والقياس لا توجد فيه إلّا مقدّمتان: صغرى وكبرى، وهذا يعني أنّ وجود مقدّمة أولى وثانية وثالثة ورابعة يدلّ

على أنّ القياس ليس واحداً، بل هو قياسان أو أكثر، ولكنّه استفيد من نتيجة القياس الأوّل كصغرى في القياس الثاني، ونتيجة القياس الثاني كصغرى في القياس الثالث، وهكذا.

وفي هذا النوع من القضايا ينصبّ البحث الأُصوليّ على مدى ثبوت المحمول ـ الذي هو الاستحالة مثلاً ـ للموضوع المعيّن أو عدم ثبوته. ولمّا كانت نتيجة البحث ـ في هذا النوع من القضايا ـ هي قضايا مركبّة من موضوعٍ ومحمول، سُمّيت بـ(القضايا التركيبيّة). ففي مثال تكليف العاجز، إمّا أن ننتهي إلى قضيّة مفادها: (تكليف العاجز محال)، أو إلى قضيّة مفادها (تكليف العاجز مُمكن)، وعلى كلا الاحتمالين، سوف ننتهي إلى قضيّة مركّبة من موضوع ومحمول.

تعليق على النصّ

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**أو عن حقيقة علاقة الحكم بموضوعه**»، فهل علاقة الحكم بموضوعه علاقة العَرَض بالمعروض، أو علاقة السبب بالمسبّب، ونحو ذلك.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**ما يكون البحث فيها عن استحالة شيء**»، أي عن إثبات استحالة شيء.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**من قبيل البحث عن استحالة الحكم الذي يُؤخذ العلم به في موضوعه مثلاً**»، هل يستحيل أم لا؟

(١٥٢)

تقسيمات القضايا العقليّة الشرطيّة

- القضايا العقليّة المستقلّة
- القضايا العقليّة غير المستقلّة
- شمول الدليل العقليّ المستقلّ بعض القضايا التركيبيّة
- تحقيق الحال في القضايا التحليليّة

والقضايا الشرطيّةُ إمّا أن يكونَ الشرطُ فيها مقدّمةً شرعيّةً، من قبيلِ المثالِ الأوّلِ لها، وإمّا أن لا يكونَ كذلك، من قبيلِ المثالِ الثاني لها.

وكلُّ القضايا الشرطيّةِ التي يكونُ شرطُها مقدّمةً شرعيّةً، تُسمّى بالدليلِ العقليّ غيرِ المستقلِّ، لاحتياجِها في مقامِ استنباطِ الحكمِ منها إلى إثباتِ تلك المقدّمةِ من قِبلِ الشارعِ.

وكلُّ القضايا الشرطيّةِ التي يكونُ شرطُها مقدمةً غيرَ شرعيّةٍ، تُسمّى بالدليلِ العقليّ المستقلِّ؛ لعدمِ احتياجِها إلى ضمِّ إثباتٍ شرعيّ.

وكذلك تُعتبرُ القضايا العقليّةُ الفعليّةُ التركيبيّةُ كلُّها أدلّةً عقليّةً مستقلّةً؛ لعدمِ احتياجِها إلى ضمِّ مقدّمةٍ شرعيّةٍ في الاستنباطِ منها؛ لأنّ مفادَها استحالةُ أنواعٍ خاصّةٍ من الأحكامِ، فتبرهن على نفيها بلا توقّفٍ على شيءٍ أصلاً. ونفيُ الحكم كثبوتِهِ، ممّا يُطلَبُ استنباطُه من القاعدة الأُصوليّة.

وأما القضايا الفعليّةُ التحليليّةُ، فهي تقعُ في طريقِ الاستنباطِ عادةً عن طريقِ صيرورتِها وسيلةً لإثباتِ قضيّةٍ عقليّةٍ تركيبيّةٍ، والبرهنةِ عليها، أو عن طريقِ مساعدتِها على تحديدِ كيفيّةِ تطبيقِ القاعدةِ الأُصوليّةِ.

ومثالُ الأوّلِ: تحليلُ الحكمِ المجعولِ على نحوِ القضيّةِ الحقيقيّةِ، فإنّه يُشكّلُ برهاناً على القضيّةِ العقليّةِ التركيبيّةِ القائلةِ باستحالةِ أخذِ العلمِ بالحكمِ في موضوعِ نفسِهِ.

ومثالُ الثاني: تحليلُ حقيقةِ الوجوبِ التخييري، بإرجاعِهِ إلى وجوبينِ مشروطينِ، أو وجوبٍ واحدٍ على الجامعِ مثلاً، فإنّ ذلك قد يتدخّلُ في تحديدِ كيفيّةِ إجراءِ الأصلِ العمليّ عندَ الشكّ ودورانِ أمرِ الواجبِ بينَ كونِهِ تعيينيّاً لا عدل لهُ، أو تخييرياً ذا عدلٍ.

الشرح

شرع المصنّف قدس سره في المقام بتقسيم القضايا العقليّة الشرطيّة، وبيان المراد من كلّ قسم.

تنقسم القضايا العقليّة الشرطيّة إلى قسمين:

القسم الأوّل: القضايا العقليّة المستقلّة

ويُقصد بها القضايا التي تكون دليلًا على الحكم الشرعيّ ويُستنبط منها الحكم بلا حاجةٍ إلى ضمِّ قضيّةٍ شرعيّة.

قال الشهيد الصدر قدس سره: «المستقلّات العقليّة: ويراد بها القاعدة العقليّة التي يُمكن على أساسها أن يُستنبط حكمٌ شرعيٌّ بلا توسيط مقدّمةٍ شرعيّة، المُعبَّر عنها بقاعدة المُلازمة بين ما حكم به العقل من تحسينٍ أو تقبيح، وما حكم به الشرع. ويبدأ في هذا القسم أوّلاً بالبحث عن حقيقة الحكم العقليّ بالتحسين والتقبيح ثُمَّ يُبحث عن قاعدة المُلازمة»[1].

وقال الحكيم في أُصول الفقه المقارن: «لقد قسّموا مُدركات العقل إلى مستقلّة وغير مستقلّة، وأرادوا بالمستقلّة: ما تفرّد العقل بإدراكه لها دون توسّط بيانٍ شرعيّ، ومثّلوا له بإدراك العقل الحُسن والقبُح المُستلزم لإدراك حكم الشارع بهما...»[2].

ويُمكن التمثيل للمستقلّات العقليّة بالقضيّة القائلة بأنّ كلّ ما حكم العقل بحُسنه حكم الشرع بوجوبه، وكلّ ما حكم العقل بقُبحه حكم الشرع

---

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي): ج١ ص٥٨.

(٢) الأصول العامّة للفقه المقارن، السيد محمّد تقي الحكيم: ص٢٨١.

بحُرمته، فإذا أدرك العقل حُسن العدل مثلاً وحكم به، فإنّ الشارع يحكم بوجوب العدل، وإذا حكم العقل بقبح الظلم حكم الشارع بحرمته. ومن الواضح أنّ تطبيق هذه القضيّة العقليّة لاستنباط حرمة الظلم شرعاً ووجوب العدل كذلك، لا يتوقّف على إثبات قضيّة شرعيّة مسبقة.

بعبارة أخرى: يُمكن التمثيل للمستقلّات العقليّة بما يُدركه العقل من حُسن العدل وقبح الظلم، فإنّ هذه القضيّة يُمكن الاستفادة منها في مقام الكشف عن حرمة ضرب اليتيم تشفّياً شرعاً دون أن نستعين في ذلك بمقدّمة شرعيّة. وكذلك بما يُدركه العقل من أنّ كلّ ما يحكم به العقل يحكم به الشرع، فإنّ هذه القضيّة يُمكن أن يُستنبط منها حرمة الكذب شرعاً ـ باعتبار حكم العقل بقُبحه ـ دون الحاجة إلى توسّط مقدّمة شرعيّة.

وهذا القسم من القضايا العقليّة هو المسمّى عند بعض الأُصوليين بالمستقلّات العقليّة. وعُبّر عنها بالمستقلّات؛ لأنّ العقل فيها يستقلّ في إثبات الحكم الشرعيّ دون أن يستعين في ذلك بمقدّمة شرعيّة، بل تكون المقدّمتان اللتان تُستعملان في الاستدلال عقليّتين، فصغراه وكبراه عقليّتان.

القسم الثاني: القضايا العقليّة غير المستقلّة

ويُقصد بها تلك القضايا التي تحتاج إلى قضيّة شرعيّة مُسبقة لتتمّ دلالتها على الحكم الشرعيّ، أي يكون صغرى الاستدلال قضيّة شرعيّة، ويُمكن التمثيل لغير المستقلّات العقليّة بما يُدركه العقل من أنّ وجوب شيءٍ يستلزم وجوب مقدّمته؛ فإنّ دلالتها على وجوب الوضوء الذي هو مقدّمة للصلاة، متوقّف على إثبات قضيّة شرعيّة مُسبقة، وهي وجوب الصلاة. وما لم يتمّ ذلك، لا يُمكن استفادة وجوب الوضوء منها، ومن ثَمّ فهي قضيّة عقليّة غير مستقلّة. وكذلك بما يُدركه العقل، من أنّ وجوب شيء، يقتضي حرمة ضدّه، فإنّ هذه القضيّة لا يُمكن الاستفادة منها لإثبات حرمة الصلاة مثلاً إلّا إذا

ثبت شرعاً وجوب الإزالة.

وكذلك يُمكن التمثيل بما يُدركه من أنّ النهي في العبادات يقتضي الفساد، فإنّه لا يُمكن استنباط حكمٍ شرعيّ وهو بطلان صوم يوم العيد ـ مثلاً ـ إلّا بتوسّط مقدّمة شرعيّة، وهي النهي عن صوم يوم العيد.

قال الشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ: «غير المستقلّات العقليّة: ويُبحث فيها عن القواعد العقليّة التي يُستنبط منها الحكم الشرعيّ بعد ضمّ مقدّمة شرعيّة إليها، وهذا يشمل كلّ أبحاث العلاقات والاقتضاءات التي يدركها العقل بين حكمين أو بين حكم وموضوعه أو متعلّقه»[١].

وقال الحكيم في أُصوله: «غير المستقلّة: وهي التي يعتمد الإدراك فيها على بيانٍ من الشارع كإدراكه وجوب المقدّمة عند الشارع بعد اطّلاعه على وجوب ذيها لديه، أو إدراكه نهي الشارع عن الضدّ العامّ بعد اطّلاعه على إيجاب ضدّه، إلى ما هنالك مما ذكروه من الأمثلة وأكثرها موضع نقاش»[٢].

فالتعبير عن مثل هذه القضايا بغير المستقلّات ناشئ عن أنّ هذه القضايا لا يُمكن الاستفادة منها في الكشف عن الحكم الشرعيّ دون الاستعانة بمقدّمة شرعيّة، وهذا لا يعني أنّ نفس إدراك العقل لمثل هذه القضايا متوقّفٌ على مقدّمةٍ شرعيّة، إذ إنّه لا فرق بين المستقلّات وغير المستقلّات من جهة أنّها من مُدركات العقل، وإنّما الفرق بينهما هو مقام الدليليّة على الحكم الشرعي، وأنّه متى تتأهّل القضيّة العقليّة للكشف عن الحكم الشرعي؟ فإن كانت محتاجةً في مقام الكشف عن الحكم الشرعيّ إلى مقدّمة شرعيّة، فهذه القضيّة من غير المستقلّات العقليّة، وإلّا فهي من المستقلّات العقليّة.

فتحصّل: أنّ المناط في الاستقلاليّة وعدمها هو نوع الصغرى المنضمّة إلى

---

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي): ج١ ص٥٨.

(٢) الأصول العامّة للفقه المقارن، السيد محمد تقي الحكيم: ص٢٨١.

الكبرى العقليّة في قياس الاستنباط. فإن كانت عقليّةً كذلك، كان الدليل العقليّ مستقلاً، وإن كانت شرعيّة، كان الدليل غير مستقلّ[١].

شمول الدليل العقليّ المستقلّ بعض القضايا التركيبيّة

بعد أن ذكرنا أنّ الحكم العقليّ المستقلّ هو الحكم الذي تكون جميع مقدّماته في الاستدلال ـ الصغرى والكبرى ـ عقليّة، شرع المصنّف في بيان حال القضايا الفعليّة التركيبيّة وهل أنّها تُعدّ من الدليل العقليّ المستقلّ أم لا؟

وأجاب المصنّف على ذلك بأنّ القضايا الفعليّة التركيبيّة كلّها أدلّةٌ عقليّةٌ مستقلّة، لأنّها لا تحتاج في مقام استنباط الحكم إلى أيّ قضيّة لا شرعيّة؛ لما تقدّم من أنّ القضايا التركيبيّة عبارة عن استحالة ثبوت شيءٍ لشيء، من قبيل استحالة التكليف بغير المقدور، ومن الواضح أنّ العقل يحكم على نفي التكليف غير المقدور عن المكلّف من دون الاستعانة بمقدّمةٍ أخرى شرعيّةً كانت أم عقليّة، وكذلك من قبيل حكم العقل باستحالة تقييد الحكم بالعلم به، فإنّ العقل يحكم بهذه الاستحالة من دون ضمّ أيّ مقدّمة أُخرى شرعيّة.

إن قلت: إنّ القضايا الفعليّة التركيبيّة من قبيل استحالة تكليف العاجز ونحوها، لا تُثبت الحكم الشرعي، وإنّما تنفي الحكم الشرعي، كما هو واضح؟

فالجواب: إنّ نفي الحكم كثبوته من حيث إن نفي الحكم يُستنبط من القاعدة الأُصوليّة أيضاً.

وبهذا يتّضح أنّ القضايا الفعليّة التركيبيّة تدخل تحت الدليل العقليّ المستقلّ.

تحقيق الحال في القضايا التحليليّة

ذكرنا سابقاً أنّ القضايا الفعليّة التحليليّة ـ وهي ما يكون البحث فيها عن تفسير ظاهرةٍ من الظواهر وتحليلها كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري ـ

---

(١) سيأتي تفصيل هذا البحث عند البحث في حجية الدليل العقلي.

تُؤثّر في عمليّة الاستنباط عادةً، لكن لا بمعنى إثبات حكم أو نفيه مباشرةً، وإنّما تقع مقدّمةً لإثبات الحكم أو نفيه، وإن شئتَ قلتَ: إنّ وقوع القضايا التحليليّة في طريق الاستنباط يكون بأحد وجهين:

الأوّل: أن تقع القضيّة الفعليّة التحليليّة في طريق الاستنباط عن طريق صيرورتها وسيلةً لإثبات قضيّة عقليّة تركيبيّة والبرهنة عليها؛ بمعنى وقوع نتيجة القضيّة التحليليّة مقدّمةً لقضيّة عقليّة تركيبيّة، ومن الواضح أنّ القضيّة التركيبيّة تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، من قبيل القضيّة القائلة بعدم إمكان أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم؛ لاستلزام ذلك تقدّم الشيء على نفسه، أو توقّف الشيء على نفسه؛ لأنّ علاقة الحكم بالموضوع، علاقة المتأخّر والمتقدّم، والعلم بالحكم متأخّرٌ عن الحكم. فإذا أخذنا العلم بالحكم في الموضوع، يلزم أن يكون المتأخّر متقدّماً، وهذه قضيّة تحليليّة، تمّ من خلالها تحليل وتفسير كيفيّة ارتباط الموضوع بحكمه. ونتيجة هذه القضيّة التحليليّة صارت مقدّمةً لإثبات قضيّة تركيبيّة، وهي استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوعه. وهذا معنى أنّ نتيجة القضيّة التحليليّة تكون واسطةً لإثبات قضيّة عقليّة تركيبيّة والبرهنة عليها.

ولبيان ذلك نقول: إنّ الأحكام الشرعيّة منصبّةٌ على موضوعاتها بنحو القضيّة الحقيقيّة، بمعنى: أنّ الموضوع أُخذ مقدّراً ومفترض الوجود في عالم الجعل والتشريع والاعتبار، والموضوع هو كلّ المقدّمات والقيود والشروط التي يتوقّف عليها فعليّة الحكم المجعول.

فوجوب الحجّ على المستطيع ـ مثلاً ـ لا يكون فعليّا إلّا إذا تحقّق في الخارج إنسانٌ مُستطيع، وأمّا قبل ذلك فلا يكون فعليّاً، وإنّما هو حكمٌ شرعيٌّ موجودٌ في عالم الاعتبار فقط؛ لأنّ مثل هذا يُرجع الحكم بالتحليل العقليّ إلى قضيّة حقيقيّة مفادها: أنّه إذا وُجد إنسانٌ مستطيعٌ في الخارج، فيجب عليه الحجّ.

ومن هنا لم يكن وجوب الحجّ داعياً إلى إيجاد وتحقيق موضوعه في الخارج، فوجوب الحجّ لا يجعل الإنسان نفسَه مستطيعاً. نعم، بعد أن يُصبح مستطيعاً يدعوه ـ وجوب الحجّ ـ إلى إيجاد الحجّ في الخارج. ومن خلال هذا التحليل للعلاقة بين الحكم والموضوع يتّضح أنّ وجوب الحجّ لا يدعو إلى إيجاد موضوعه، بل إلى إيجاد متعلّقه فقط؛ وذلك لأنّ وجوب الحجّ مُسَبَّبٌ عن الموضوع، والمُسَبّبُ لا يدعو إلى إيجاد السبب.

وهذه النتيجة يمكن صياغتها بالنحو التالي: إنّ وجوب الحجّ الفعليّ منوطٌ ومتوقّفٌ على وجود الإنسان المستطيع في الخارج، فإذا وُجد مستطيعٌ فعلاً في الخارج فقد وجب الحجّ فعلاً عليه. ومن الواضح أنّ هذه النتيجة تقع في طريق الاستنباط؛ لأنّها ترتبط ببعض القضايا العقليّة التركيبيّة لاستحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه، فإنّ النتيجة السابقة وهي: (إذا وُجد مستطيعٌ، فقد وجب الحجّ عليه) تبحث في أنّ أخذ العلم بالحكم فيها (أي وجوب الحجّ) في موضوعه هل هو مُمكن أم مستحيل؟ فهل يجب الحجّ على المستطيع إن كان عالماً بوجوب الحجّ أم لا؟ والجواب: إنّ أخذ العلم بالحكم في موضوعه مستحيل؛ لاستلزامه الدور أو الخُلف أو التقدّم والتأخّر. وبهذا يظهر أنّ البحث التحليليّ داخلٌ في علم الأُصول نتيجة ارتباطه بالبحث عن القضيّة التركيبيّة.

الثاني: أن تقع القضيّة الفعليّة التحليليّة في طريق الاستنباط من خلال مساعدتها على تحديد كيفيّة تطبيق القاعدة الأُصوليّة على مواردها، وهذا يؤثّر في استنباط نوع الحكم الشرعي. ومثال ذلك: تحليل حقيقة الوجوب التخييري ـ مثلاً ـ بإرجاعه إلى وجوبين مشروطين أو وجوبٍ واحدٍ على الجامع يتدخّل في تحديد كيفيّة تطبيق القاعدة الأُصوليّة، كالبراءة أو الاشتغال عند الشكّ بين التعيين والتخيير. فتفسير حقيقة الواجب التخييري قضيّة

تحليليّة[١]، ومن خلال فهم هذه القضيّة التحليليّة نُحدّد كيفيّة تطبيق القاعدة الأُصوليّة. فإذا حلّلناها بطريقة (أ) نُطبّق قاعدة البراءة، وإذا حلّلناه بطريقة (ب) نُطبّق قاعدة الاشتغال. وهذا هو معنى أنّ القضيّة التحليليّة تُساعد في تطبيق قاعدة أُصوليّة على مواردها.

وبهذا يتّضح أنّ القضايا التحليليّة تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، وعليه تكون من المباحث الأُصوليّة.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**وكلّ القضايا الشرطيّة التي يكون الشرط فيها مقدّمة شرعيّة**»، كما في: وجوب شيءٍ، يستلزم وجوب مقدّمتهِ؛ لأنّ مردّه إلى (إذا وجب شيءٌ، وجبت مقدّمته)، التي هي مقدّمة شرعيّة.

• قوله قدس سره: «**وإمّا أن لا يكون كذلك**»، أي: أنّ القضيّة الشرطيّة لا يكون الشرط فيها مقدّمةً شرعيّة، من قبيل المثال: (إذا قبُح فعلٌ، حَرُم)، فإنّ قُبحَ الفعل أمرٌ عقليّ، وليس شرعياً.

• قوله قدس سره: «**وكذلك تعتبر القضايا العقليّة الفعليّة التركيبيّة، كلّها أدلّةً عقليّةً مستقلّة**». قسّمنا سابقاً الدليل العقليّ الفعلي: إلى تحليليّ وتركيبي، وهنا نسأل عن القضيّة التركيبيّة، هل هي من المستقلّات، أم من غير المستقلّات؟ وفي مقام الجواب نقول: كلّها من المستقلّات؛ لأنّها تعتمد على براهين عقليّة، ولا تحتاج إلى مقدّمةٍ شرعيّة، فنحن نريد أن نُثبت الاستحالة، وإثباتها لا يتوقّف على مقدمّة شرعيّة.

• قوله قدس سره: «**لأنّ مفادها**»، أي: مفاد القضايا العقليّة الفعليّة التركيبيّة.

• قوله قدس سره: «**فتبرهن**»، تلك القضايا.

---

(١) سيأتي تفصيل البحث في مبحث الوجوب التخييري.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**على نفيها**»، أي: على نفي تلك الأحكام.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**ونفي الحكم كثبوته**»، فكما نحتاج إلى إثبات الأحكام الشرعيّة، نحتاج إلى نفي الأحكام الشرعيّة، وكما نحتاج إلى أنّ هذا واجب، نحتاج إلى أنّ هذا ليس بواجب. إذن عندما (نقول الدليل العقليّ: ما يُستنبط منه حكم)، مرادنا أعمّ من إثبات حكمٍ أو نفي حكم. والقضايا العقليّة الفعليّة التركيبيّة، لا يُستنبط منها إثبات حكم، وإنّما يُستنبط منها نفي حكم.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**ممّا يطلب استنباطه من القاعدة الأُصوليّة**»، يعني: القواعد الأُصوليّة كما تُثبت الأحكام، تنفي الأحكام. وكما تقول: إنّ خبر الواحد حجّة، تقول القياس ليس بحجّة.

• قوله: «**ومثال الثاني تحليل الوجوب التخييري، بإرجاعه إلى وجوبين مشروطين**»، أي: ومثال أنّ القضيّة الفعليّة التحليليّة التي تساعد على تحديد كيفيّة تطبيق القاعدة الأُصوليّة، هو تحليل حقيقة الواجب التخييري، فهل هو واجب واحد أم وجوبان مشروطان؟ هناك من قال: أنّه واجبٌ واحدٌ للجامع. وهناك من قال: إنّه وجوبان ولكن كلّ واحدٍ مشروطٌ بترك الآخر.

إذا حلّلنا الواجب التخييري، بعنوان الوجوب المشروط، فتطبيق القاعدة الأُصوليّة بنحو. أمّا إذا حلّلناها بعنوانٍ واحد للجامع، فتطبيق القاعدة الأُصوليّة بنحوٍ آخر.

(١٥٣)

دخول القضايا العقليّة التحليليّة في علم الأُصول

١. مساهمة القضايا العقليّة التحليليّة في البرهنة على قضايا تركيبيّة

٢. مساهمتها في البرهنة على قضايا عقليّة تحليليّة

٣. قد يتّفق دخول قضيّة عقليّة تركيبيّة في البرهنة على قضايا تحليليّة

وسوفُ نلاحظُ أنّ القضايا العقليّةَ متفاعلةٌ فيما بينَها، ومترابطةٌ في بحوثِها.

فقد نتناولُ قضيّةً تحليليّةً بالتفسيرِ والتحليلِ، فتحصلُ من خلالِ الاتّجاهاتِ المتعدّدةِ في تفسيرِها قضايا عقليّةٌ تركيبيّةٌ، إذ قد يدّعي بعضٌ صيغةً تشريعيّةً معيّنةً في تفسيرِها، فيدّعي الآخرُ استحالةَ تلكَ الصيغةِ، ويُبرهنُ على ذلكَ، فتحصلُ بهذهِ الاستحالةِ قضيّةٌ تركيبيّةٌ.

أو قد نطرحُ قضيّةً تحليليّةً للتفسيرِ، فيضطرُّنا تفسيرُها إلى تناولِ قضايا تحليليّةٍ أخرى، تساعدُ على تفسيرِ تلكَ القضيّةِ. وفي مثلِ ذلكَ تُدرسُ تلكَ القضايا الأخرى عادةً ضمنَ إطارِ تلكَ القضيّةِ، إذا كانَ دورُها المطلوبُ مرتبطاً بما لها من دخلٍ في تحليلِ تلكَ القضيّةِ وتفسيرِها.

وسنتناولُ فيما يلي مجموعةً من القضايا العقليّةِ، التي تشكّلُ عناصرَ مشتركةً في عمليّةِ الاستنباطِ، ثم نتكلّمُ بعدَ ذلكَ عن حجّيّةِ الدليلِ العقليّ.

الشرح

يشير المصنّف قدّس سرّه في هذا المبحث إلى التفاعل والترابط بين القضايا العقليّة، وهذا واضحٌ وملموسٌ لدى الأُصولي، فقد يجد قضيّةً تحليليّةً تساهم في الاستدلال على قضيّة تركيبيّة، وبالعكس، وقد يكون البحث عن قضيّةٍ عقليّة يجرّ إلى البحث عن قضيّة عقليّة أخرى؛ وذلك لأنّ تحرير القضيّة العقليّة الأولى، منوطٌ بثبوت أو تفسير القضيّة العقليّة الأخرى. ومن الحالات هذه:

الحالة الأولى: مساهمة بعض القضايا العقليّة التحليليّة في البرهنة على قضايا أخرى تركيبيّة.

ومثاله: البحث عن تفسير علاقة الحكم بموضوعه المقدّر الوجود، دخيلٌ في البرهنة على استحالة أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم.

الحالة الثانية: مساهمة بعض القضايا العقليّة التحليليّة، في البرهنة على قضايا عقليّة تحليليّة أخرى.

ومثاله: تصوير تعلّق الأحكام بالطبائع، فإنّه يساهم في تصوير الوجوب التخييري، وكذلك تصوير تعلّق الأحكام بالأفراد، فإنّه قد يؤدّي إلى تبنّي أنّ الوجوب التخييري ينحلّ إلى وجوبات مشروطة. وكذلك البحث عن تفسير علاقة الحكم بموضوعه المقدّر الوجود، دخيل في البحث عن تفسير الواجب التعبّدي.

الحالة الثالثة: قد يتّفق أن تدخل قضيّة عقليّة تركيبيّة في البرهنة على قضايا تحليليّة.

ومثاله: البحث عن استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق ذلك الأمر، دخيل في البحث عن تفسير الواجب التعبّدي.

تعليق على النصّ

• قوله قَدِّسَ سِرُّهُ: «**وسوف نلاحظ أنّ القضايا العقليّة متفاعلة فيما بينها، ومترابطة في بحوثها**» فقد نستفيد من قضيّة تحليليّة في البرهنة على قضيّة تركيبيّة، أو قد نستفيد من مقدّمة شرعيّة في قضيّة عقليّة وهكذا.

• قوله قَدِّسَ سِرُّهُ: «**إذ قد يدّعي بعضٌ صيغةً تشريعيّةً معيّنةً في تفسيرها، فيدّعي الآخر استحالة تلك الصيغة**»، هذه الصيغة التشريعيّة تحليليّة، وذاك الذي يدّعي استحالتها تكون تركيبيّة.

• قوله قَدِّسَ سِرُّهُ: «**وسنتناول فيما يلي مجموعةً من القضايا العقليّة، التي تشكّل عناصر مشتركةً في عمليّة الاستنباط، ثم نتكلّم بعد ذلك عن حجّيّة الدليل العقلي**»، وهذا يعني أنّ البحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في صغرى الدليل.

والمقام الثاني: في كبرى الدليل.

خلاصة ما تقدّم

• الدليل العقلي: كلّ قضيّة يُدركها العقل، ويُمكن أن يُستنبط منها حكمٌ شرعيّ.

• يتنوّع البحث في الدليل العقلي إلى نوعين:

الأول: في إثبات القضايا العقليّة، وهو بحثٌ صغرويّ يدور حول قابليّة العقل لإدراك بعض القضايا.

والثاني: في حجيّة الدليل العقلي، وهو بحثٌ كبرويّ، يبحث فيه عن حجّيّة ما أدركه العقل.

• البحث الكبروي يكون بحثاً أصوليّاً، لأنّه يبحث عن الحجّيّة، والحجّيّة عنصرٌ مشتركٌ في عمليّة الاستدلال، وأمّا البحث الصغروي، فقد يكون

أصوليّاً وقد لا يكون، لأنّ القضايا التي تقع صغرى في الاستدلال، قد تكون عنصراً مشتركاً في عمليّة الاستنباط، وقد لا تكون.

• القضايا التي يتناولها علم الأُصول، إمّا أن تكون قضايا حمليّة فعليّة ناجزة لا تعليق فيها على شيء، من قبيل إدراك العقل (استحالة تكليف العاجز)، فهي قضيّة حمليّة شكلها: (تكليف العاجز مستحيل)، وإمّا أن تكون قضايا تعليقيّة شرطيّة؛ بمعنى: أنّ إدراك العقل مُتوقّفٌ ومشروطٌ ومُعلّقٌ على شيء، فعلى تقدير تحقق ذلك الشيء، يُدرك العقل الحكم.

• تنقسم القضايا الفعليّة إلى قسمين:

الأول: القضايا التحليليّة وهي القضايا التي يُبحث فيها عن تفسير وتحليل ظاهرةٍ معيّنةٍ ومعلومة عندنا من جهة عقليّة، كالبحث عن حقيقة الوجوب التخييري.

الثاني: القضايا التركيبيّة وهي القضايا التي لا يُبحث فيها عن أصل الظاهرة، أو عن تحليلها وتفسيرها، وإنّما عن إثبات استحالة شيء بعد الفراغ عن تصوّره وتحديد معناه.

• تنقسم القضايا العقليّة الشرطيّة إلى قسمين:

القسم الأوّل: القضايا العقليّة المستقلّة ويُقصد بها القضايا التي تكون دليلاً على الحكم الشرعيّ ويُستنبط منها الحكم بلا حاجةٍ إلى قضيّة شرعيّة.

الثاني: القضايا العقليّة غير المستقلّة ويُقصد بها تلك القضايا التي تحتاج إلى قضيّة شرعيّة مُسبقة لتتمّ دلالتها على الحكم الشرعي.

• المناط في الاستقلاليّة وعدمها، هو نوع الصغرى المنضمّة إلى الكبرى العقليّة في قياس الاستنباط. فإن كانت عقليّة كذلك، كان الدليل العقليّ مستقلًّا. وإن كانت شرعيّة، كان الدليل غير مستقلّ.

• القضايا الفعليّة التركيبيّة كلّها أدّلةٌ عقليّةٌ مستقلّة، لأنّها لا تحتاج في مقام

استنباط الحكم إلى أي قضيّة لا شرعيّة، فتدخل القضايا الفعليّة التركيبيّة تحت الدليل العقليّ المستقلّ.

• وقوع القضايا التحليليّة في طريق الاستنباط يكون بأحد وجهين:

الأوّل: أن تقع القضيّة الفعليّة التحليليّة في طريق الاستنباط عن طريق صيرورتها وسيلةً لإثبات قضيّة عقليّة تركيبيّة، والبرهنة عليها.

الثاني: أن تقع القضيّة الفعليّة التحليليّة في طريق الاستنباط من خلال مساعدتها على تحديد كيفيّة تطبيق القاعدة الأُصوليّة على مواردها، وهذا يؤثّر في استنباط نوع الحكم الشرعي.

ولهذا يتّضح أنّ القضايا التحليليّة تقع في طريق استنباط الحكم الشرعي، وعليه تكون من المباحث الأُصوليّة.

• تتفاعل القضايا العقليّة بما يلي:

١. مساهمة بعض القضايا العقليّة التحليليّة في البرهنة على قضايا أخرى تركيبيّة.

٢. مساهمة بعض القضايا العقليّة التحليليّة في البرهنة على قضايا عقليّة تحليليّة أخرى.

٣. قد يتّفق أن تدخل قضيّة عقليّة تركيبيّة في البرهنة على قضايا تحليليّة، ومثاله: البحث عن استحالة أخذ قصد امتثال الأمر في متعلّق ذلك الأمر، دخيلٌ في البحث عن تفسير الواجب التعبّدي.

(١٥٤)

إثبات القضايا العقليّة

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

- المراد من التكليف
- في متعلّق التكليف
- معنى استحالة التكليف بغير المقدور
- مراتب التكليف

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

شرطيّةُ القدرةِ ومحلُّها

في التكليفِ مراتبُ متعدّدةٌ وهي: الملاكُ، والإرادةُ، والجعلُ، والإدانةُ.

فالملاكُ: هو المصلحةُ الداعيةُ إلى الإيجابِ.

والإرادةُ: هي الشوقُ الناشئُ من إدراكِ تلكَ المصلحةِ.

والجعلُ: هوَ اعتبارُ الوجوبِ مثلاً، وهذا الاعتبارُ تارةً يكونُ لمجرّد إبرازِ الملاكِ والإرادةِ، وأخرى يكونُ بداعي البعثِ والتحريكِ، كما هوَ ظاهرُ الدليلِ الذي يتكفّلُ بإثباتِ الجعلِ.

والإدانةُ: هي مرحلةُ المسؤوليّةِ، والتنجّزِ، واستحقاقِ العقابِ.

الشرح

أوّل قاعدة يتناولها السيّد الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ ضمن مباحث الدليل العقليّ، هي قاعدة: «استحالة التكليف بغير المقدور». وهي من القضايا العقليّة التركيبيّة؛ لأنّ البحث فيها ينصبّ على استحالة أو إمكان التكليف بغير المقدور، بعد الفراغ عن تصوّر معناه وتحديده.

ومن الجدير بالذكر: أنّ التصنيف الأُصوليّ للمسائل العقليّة ـ إلى زمان صاحب الكفاية ـ كان قائماً على تقسيم مسائل علم الأُصول إلى قسمين:

الأوّل: مباحث الألفاظ.

الثاني: مباحث الحجج والأمارات والأُصول العمليّة.

ولم يكن في الكتب الأُصوليّة ـ في ذلك الزمن ـ بحثٌ تحت عنوان مباحث الدليل العقلي. نعم، بحثوا الكثير من مسائله ضمن مباحث الدليل اللفظي، كمسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته، ومسألة الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، وهكذا. ولكنّ هذا لا يعني أنّهم يرون أنّ هذه المسائل هي من مسائل مباحث الألفاظ، بل نبّهوا ـ في محلّه ـ على أنّها تابعة للدليل العقلي.

لكن بعد صاحب الكفاية رَحِمَهُ ٱللَّهُ فُصِلت هذه المسائل عن مباحث الدليل اللفظي. ولعلّ أوّل من قام بذلك هو المحقّق الأصفهاني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه: (الأُصول على المنهج الجديد)، وتبعه على ذلك تلميذه الشيخ المظفّر رَحِمَهُ ٱللَّهُ في كتابه: (أصول الفقه).

أمّا بالنسبة لهذه القاعدة العقليّة، وهي (استحالة التكليف بغير المقدور) فلم تُبحث تحت هذا العنوان وبشكل مستقلّ في مباحث علم الأُصول، لا

عند القدماء الذين أدرجوا المباحث العقليّة ضمن مباحث الألفاظ، ولا عند من سار على المنهج الجديد في تصنيف مسائل علم الأُصول. نعم، ذُكرت هذه المسألة ضمن مباحث متعدّدة كمبادئ لإثبات جملةٍ من المسائل الأُصوليّة. ويقع البحث فيه ضمن المباحث التالية:

المبحث الأوّل: المراد من التكليف

التكليف لغةً: بمعنى ما فيه المشقّة والكلفة والتعب.

وفي المفردات: الكلَف: الإيلاع بالشيء، يقال: كلف فلان بكذا أو أكلفته به جعلته كَلِفاً. الكلف في الوجه سمّي لتصوّر كلفةٍ به، وتكلّف الشيء ما يفعله الإنسان بإظهار كلف مع مشقّة تناله في تعاطيه، وصارت الكلفة في التعارف اسماً للمشقّة، والتكلّف: اسم لما يُفعل بمشقّةٍ أو تصنّع أو تشبّع، ولذلك صار التكلّف على ضربين: محمود: وهو ما يتحرّاه الإنسان ليتوصّل به إلى أن يصير الفعل الذي يتعاطاه سهلًا عليه، ويصير كلفاً به ومحبّاً له، وبهذا النظر يستعمل التكليف في العبادات. والثاني: مذموم: وهو ما يتحرّاه الإنسان مراءاةً أي رياءً وإيّاه عنى بقوله تعالى: ﴿**قُلْ ما أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وما أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ**﴾، وقول النبيّ ﷺ: «**وأنا وأتقياء أُمّتي براء من التكلّف**»، وقوله ﴿**لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها**﴾، أي ما يعدّونه مشقّة فهو سعة في المآل نحو قوله: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ**﴾، وقوله: ﴿**وَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ**﴾[١].

ومن الكلفة المذمومة ما جاء في الخبر الشريف: «**شرّ الإخوان من تكلّف له**»[٢].

هذا كلّه بحسب المدلول اللغوي لعنوان التكليف.

---

(١) مفردات الراغب الأصفهاني: ص٤٥٦.

(٢) بحار الأنوار: ج٧١ ص١٦٥.

أمّا التكليف في الاصطلاح: فهو الأحكام الشرعيّة المتّصلة بفعل المكلّف ابتداءً، فهي إمّا أن تعني اعتبار الفعل على عهدة المكلّف وديناً، وهذا هو المستحبّ، وإمّا اعتباره مرجوحاً دون اعتبار المكلّف محروماً منه، وهذا هو المكروه. وتارةً يُعتبر الفعل غير مترجّح من حيث ارتكابه وعدمه، وهذا هو الإباحة بالمعنى الأخصّ.

وبهذا تكون الأحكام التكليفيّة اعتباراتٍ شرعيّةً متّصلةً بفعل المكلّف. ولمزيد من التوضيح راجع الحكم التكليفي والحكم الوضعي.

فالتّكليف في الاصطلاح: هو عبارةٌ عن وضع الفعل وجعله على ذمّة المكلّف بحسب الاعتبار والتشريع[1].

المبحث الثاني: معنى عدم قدرة المكلّف عن امتثال التكليف

إنّ عدم قدرة المكلّف وعجزه عن امتثال متعلّق التكليف، له صورتان:

الصورة الأولى: أن يكون العجز وعدم القدرة ناشئاً عن مانعٍ تكوينيّ.

الصورة الثاني: أن يكون العجز وعدم القدرة ناشئاً عن مانعٍ شرعيّ.

ومحلّ البحث: هو الصورة الأولى، أي العجز الناشئ عن مانعٍ تكوينيّ.

المبحث الثالث: معنى استحالة التكليف بغير المقدور

للاستحالة في قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور معنيان:

الأوّل: استحالة أن يُدين المولى المكلّف ويُعاقبه على فعلٍ أو ترك، بلا اختيارٍ منه وقدرة، أي أنّ المولى لا يُمكن أن يُدين المكلّف على عدم ترك فعل، كحركة الدم في الأوردة والشرايين في الجسم مثلاً؛ لأنّ هذا الفعل لا يكون المكلّف قادراً على تركه، كما لا يمكن أن يدين المولى المكلّف على ترك أمرٍ

---

(١) انظر: الاقتصاد، الشيخ الطوسي: ص ٦١ ـ ٦٢.

يكون المكلّف غير قادرٍ على فعله، كالطيران في السماء بنفسه، من دون وسيلةٍ للطيران. وهذا من الأُمور الواضحة؛ إذ العقل يحكم في مثل هذه الموارد بقبح الإدانة من قبل المولى؛ لأنّ حكم العقل بحقّ الطاعة لا يشمل في دائرته مثل هذه الموارد، أي أنّ حدود حقّ الطاعة ودائرته ما يقع في إطار قدرة المكلّف، وأمّا ما يكون خارجاً عن قدرة المكلّف فلا يكون مشمولاً لحقّ الطاعة. هذا هو المعنى الأوّل لاستحالة التكليف بغير المقدور، أي: استحالة الإدانة على فعلٍ أو تركٍ لا يكون المكلّف قادراً عليه.

الثاني: استحالة صدور تشريع وتكليف من المولى غير مقدور للمكلّف، بمعنى: أنّ الشارع إذا أراد أن يشرّع حُكماً فلابدّ أن يكون مقدوراً وإلّا فلا يصدر منه، فتكون القدرة ـ بناءً على هذا المعنى ـ شرطاً في التكليف في عالم التشريع، وليست شرطاً في الإدانة فقط، كما لو أمر الشارع المكلّف بالصلاة في الهواء، فهو غير مقدور بالنسبة للمكلّف، وبالتالي يستحيل صدوره منه.

قال الشهيد قدس سره: «يستحيل التكليف بغير المقدور، وهذا له معنيان:

أحدهما: أنّ المولى يستحيل أن يُدينَ المكلّف بسبب فعلٍ أو تركٍ غير صادرٍ منه بالاختيار، وهذا واضح؛ لأنّ العقل يحكم بقبح هذه الإدانة؛ لأنّ حقّ الطاعة لا يمتدّ إلى ما هو خارجٌ عن الاختيار.

والمعنى الآخر: أنّ المولى يستحيل أن يصدر منه تكليفٌ بغير المقدور في عالم التشريع، ولو لم يرتّب عليه إدانةً ومؤاخذةً للمكلّف، فليست الإدانة وحدها مشروطةً بالقدرة، بل التكليف ذاته مشروط بها أيضاً»[1].

وبهذا يتّضح أنّ مصبّ الاستحالة بناءً على المعنى الأوّل هو المؤاخذة والإدانة على ترك التكليف غير المقدور، ولا تعرّض له لأصل صدور

(١) دروس في علم الأصول، الحلقة الثانية: ص٣١٧.

التكليف بغير المقدور، وأنّه مستحيل أم لا. وأمّا موضوع الاستحالة بناءً على المعنى الثاني، فهو أصل صدور التكليف بغير المقدور، حتى مع افتراض عدم المؤاخذة، وهذا ما يقتضي توسيع دائرة الاستحالة، بحيث نستطيع أن نقول أنّ كلّ فعل خارج عن القدرة يستحيل أن يكون متعلّقاً للتكليف المولوي.

ومن هنا سوف يقع البحث عن المعنى الثاني، لأنّ هذا المعنى هو الذي يحتاج إلى بيانٍ لاستكشاف تماميّته أو عدم تماميّته.

المبحث الرابع: مراتب التكليف

للتكليف مراتب متعدّدة:

المرتبة الأولى: مرتبة الملاك. وفي هذه المرتبة يحدّد المولى ما يشتمل عليه الفعل من مصلحةٍ أو مفسدة، كالمصلحة الداعية إلى الإيجاب، أو المفسدة الداعية للحرمة. ويُعبّر عن هذه المرتبة بـ(الاقتضاء).

المرتبة الثانية: مرتبة الإرادة. وهي عبارة عن الشوق والحبّ، أو البغض اللذين يتولّدان من المصلحة أو المفسدة في الفعل، فبقدر تلك المصلحة أو المفسدة يتولّد شوقٌ أو بغضٌ مولويّ، وإرادةٌ مولويّة تتناسب معها.

المرتبة الثالثة: مرتبة الجعل والاعتبار. وهي عبارة عن اعتبار ذلك الفعل الواجد للمصلحة في عهدة المكلّف وفي ذمّته، كاعتبار وجوب الصلاة مثلاً.

وهذا الاعتبار تارةً يكون لمجرّد إبراز الملاك والإرادة، فيكون حينئذٍ بمثابة الإخبار بأنّ الصلاة ـ مثلاً ـ مشتملةٌ على مصلحة، وأنّ تلك المصلحة يريدها المولى.

وأخرى يكون هذا الاعتبار بداعي البعث والتحريك: أي من أجل تسجيل الإيجاب أو التحريم على ذمّة المكلّف، وإدخال الفعل في عهدته، فيصبح مسؤولاً عنه ومطالَباً به.

والظاهر من الدليل الذي يدلّ على الحكم الشرعيّ: كون هذا الحكم مبرّزاً ومصاغاً بداعي البعث والتحريك؛ لأنّ الاعتبار هو عمليّة التشريع والتقنين، وليس مجرّد صياغة اعتباريّة لا تحمل في طيّاتها أيّة مسؤوليّة للمكلّف، كما هو المتعارف بين الناس.

المرتبة الرابعة: مرتبة الإدانة. وهذه المرحلة تمثّل مرحلة مسؤوليّة المكلّف تجاه الحكم، ومرحلة التنجيز واستحقاق العقاب على المخالفة.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**فالملاك: هو المصلحة الداعية إلى الإيجاب**»، ذكر المصلحة كمثال، وإلّا قد توجد مفسدة داعية للحرمة.

• قوله قدس سره: «**والإرادة: هي الشوق الناشئ من إدراك تلك المصلحة**»، أو الكراهة الناشئة من إدراك تلك المفسدة، فالإنسان إذا أدرك مصلحةً في فعلٍ، فسوف يحصل لهُ إرادةٌ وشوقٌ لتحصيل ذلك الفعل.

• قوله قدس سره: «**والجعل: هو اعتبار الوجوب مثلاً**» لأنّ الجعل قد يكون اعتبار الحرمة، وقد يكون اعتبار الاستحباب وهكذا....

• قوله قدس سره: «**وهذا الاعتبار تارةً يكون لمجرّد إبراز الملاك والإرادة**»، تارةً يقول المولى في عالم الثبوت: «جعلت الوجوب»، فلو سألته: لماذا جعلت الوجوب؟ لأجاب: أُبرز المصلحة التي أراها والإرادة والشوق التي أحملها. وهذا يعني أنّ الهدف من الجعل هو الكشف عن مبادئه وهما المصلحة ـ مثلاً ـ والإرادة.

• قوله قدس سره: «**وأخرى يكون بداعي البعث والتحريك**»، أي: لو سألت المولى لماذا جعلت الوجوب؟ لأجاب: لغرض تحريك العبد.

من هنا لابدّ من معرفة أنّ الجعل هل هو لمجرّد إبراز الملاك والإرادة، أم

لأجل التحريك والبعث؟ فإن كان الأوّل فهذا يعني أنّ الإنسان إذا كان عاجزاً، فحينئذٍ لا يعقل الجعل. أمّا إن كان الثاني فهو معقول. من هنا لابدّ من معرفة الغرض الذي وضع لأجله الجعل، فهل هو لغرض الكشف عن المبادئ أم لغرض التحريك؟ فإن كان الأوّل فلا تشترط القدرة، لأنّ الجعل موجود، وإن كان الإنسان عاجزاً. أمّا إن كان الثاني، فالقدرة شرط، إذ لا يعقل التحريك المولوي بلا قدرة. وهذا ما سنأتي على بيانه بشكل مفصّل في المبحث اللاحق إن شاء الله.

(١٥٥)

موارد شرطيّة القدرة

١. شرطيّة القدرة في مرتبة الإدانة

٢. شرطيّة القدرة في مرتبة الملاك

٣. شرطيّة القدرة في مرتبة الإرادة

٤. شرطيّة القدرة في مرتبة الاعتبار

ولا شكّ في أنّ القدرةَ شرطٌ في مرحلةِ الإدانةِ؛ لأنّ الفعلَ إذا لم يكنْ مقدوراً فلا يدخلُ في حقِّ الطاعةِ للمولى عقلاً، كما أنّ مرتبتيْ الملاكِ والشوقِ غيرُ آبيتينِ عن دخالةِ القدرةِ كشرطٍ فيهما؛ بحيثُ لا ملاكَ في الفعلِ ولا شوقَ إلى صدورِهِ من العاجزِ ، وعن عدمِ دخالتِها كذلكَ، بحيثُ يكونُ الفعلُ واجداً للمصلحةِ، ومحطّاً للشوقِ حتّى من العاجزِ، وقد تسمّى القدرةُ في الحالةِ الأولى بالقدرةِ الشرعيّةِ، وفي الحالةِ الثانيةِ بالقدرةِ العقليّةِ.

وأمّا في مرتبةِ جعلِ الحكمِ، فإذا لوحظتْ هذه المرتبةُ بصورةٍ مجرّدةٍ، لم نجدْ مانعاً عقليّاً عن شمولِها للعاجزِ؛ لأنّها اعتبارٌ للوجوبِ، والاعتبارُ سهلُ المؤونةِ، وقد يوجّهُ إلى المكلّفِ على الإطلاقِ لإبرازِ أنّ المبادئَ ثابتةٌ في حقِّ الجميعِ، ولكن قد نفترضُ جعلَ الحكمِ بداعي البعثِ والتحريكِ المولويّ.

ومنَ الواضحِ هنا: أنّ التحريكَ المولويَّ إنّما هو بسببِ الإدانةِ وحكمِ العقلِ بالمسؤوليّةِ. ومعَ العجزِ لا إدانةَ ولا مسؤوليّةَ كما تقدّم، فيستحيلُ التحريكُ المولويّ، وبهذا يمتنعُ جعلُ الحكمِ بداعي التحريكِ المولويّ.

وحيثُ إنّ مفادَ الدليلِ عرفاً هو جعلُ الحكمِ بهذا الداعي، فيختصُّ لا محالةَ بالقادرِ، وتكونُ القدرةُ شرطاًفي الحكمِ المجعولِ بهذا الداعي، والقدرةُ إنّما تتحققُ في موردٍ يكونُ الفعلُ فيهِ تحتَ اختيارِ المكلّفِ، فإذا كانَ خارجاً عن اختيارِهِ فلا يُمكنُ التكليفُ بهِ لا إيجاباً ولا تحريماً، سواءً كانَ ضروريَّ الوقوعِ تكويناً، أو ضروريَّ التركِ كذلكَ، أو كان ممّا قد يقعُ، وقد لا يقعْ، ولكن بدونِ دخالةٍ لاختيارِ المكلّفِ في ذلك، كنبعِ الماءِ في جوفِ الأرضِ، فإنّه في كلّ ذلك لا تكونُ القدرةُ محقّقةً.

الشرح

تقدّم في شرح البحث السابق: أنّ للتكليف مراتب أربعاً، وفي هذا المبحث نحدّد محلّ اشتراط القدرة، وأنّه في أيّ مرتبة من هذه المراتب. وبعبارة أخرى: إذا كانت القدرة شرطاً في التكليف بحيث لا يكلّف المولى العاجز، فهل شرطيّتها داخلةٌ في جميع مراتب التكليف، أم أنّها شرط في مرتبةٍ دون أخرى؟ هذا ما نريد أن نبحثه في المقام، فالبحث ـ إذن ـ يقع في أربعة موارد:

المورد الأول: شرطيّة القدرة في مرتبة الإدانة

تقدّم أنّ الإدانة تعني المسؤوليّة والتنجّز واستحقاق العقاب على المخالفة. من هنا نسأل: هل الإدانة والمؤاخذة ـ بشكل مطلق ـ شاملةٌ للقادر والعاجز أم أنّها مختصّةٌ بالقادر؟ وبعبارة أعمق: هل للمولى حقّ الطاعة على العاجز، فإذا لم يمتثل يُدينه ويُؤاخذه أم ليس للمولى ذلك؟

وفي مقام الجواب نقول: ليس للمولى حقّ الطاعة على العاجز، فالعاجز لا يُدان، لعدم شمول حقّ الطاعة لمثله؛ لأنّ إدانة المولى للعاجز إمّا عن جهلٍ أو ظلمٍ له، تعالى الله عنهما علوّاً كبيراً.

توضيح ذلك: إنّ المولى إمّا أن يكون عالماً بعجز المكلّف أو لا.

فعلى الثاني يلزم الجهل، وهو محالٌ بحقّ المولى، كما ثبت في محلّه.

وعلى الأوّل إمّا أن يُعاقبه أو لا.

وعلى الأوّل يلزم الظلم، وعلى الثاني يثبت المطلوب، وهو نفي العقاب والإدانة عن العاجز.

فتحصّل: أنّ العاجز في مرتبة الإدانة والمسؤوليّة لا يُدان، وأنّ القدرة شرطٌ في الإدانة.

ببيان آخر: في مرحلة الإدانة تكون القدرة شرطاً فيها؛ إذ لا يعقل للمولى أن يُدين شخصاً ويُحمّله المسؤوليّة وهو غير قادر؛ لأنّ ذلك قبيح عقلاً، فمن القبيح أن يأمر المولى عبده العاجز بالطيران إلى السماء، ثم يُدينه ويُعاقبه على عدم الامتثال. نعم، لو أمر العبدَ بشيءٍ مقدورٍ له، كما لو قال له: (صلِّ)، ولم يمتثل العبد، فلم يأتِ بالصلاة، وكان قادراً على الإتيان بها، فله أن يعاقبه. وعقابه حينئذٍ حسنٌ. إذن، القدرة شرط في الإدانة، بمعنى: أنّه لو لم تكن قدرة، فلا مسؤوليّة ولا إدانة ولا عقاب على المخالفة.

المورد الثاني: شرطيّة القدرة في مرتبة الملاك

أمّا بالنسبة إلى المرتبة الأولى: وهي مرتبة الملاك فنسأل: هل العجز الطارئ أو الموجود من الابتداء، يرفع الملاك بحيثُ يكون تكليف العاجز حينئذٍ تكليفاً بلا مقتضٍ ـ باعتبار أنّ المقتضي للتكليف هو الملاك ـ أم أنّ الملاك لا يرتفع بالعجز، فيكون عدم تكليف العاجز لطروّ المانع لا لعدم المقتضي؟

في مقام الجواب نقول: إنّ الملاك أمرٌ تكوينيٌّ مرتبطٌ بالفعل، فقد تكون في هذا الفعل مصلحةٌ حتّى مع العجز؛ إذ من الممكن ـ مثلاً ـ أن توجد مصلحةٌ في التكليف بالصلاة في الهواء، رغم عدم قدرة المكلّف على الإتيان بها. وهذا يعني أنّ الملاك غير آبٍ عن التواجد حتّى مع صورة العجز وعدم القدرة. فإذا أُريد من التكليف مرتبة الملاك، فالقدرة ليست شرطاً فيه؛ لأنّ الملاك قد يوجد حتّى في صورة العجز.

المورد الثالث: شرطيّة القدرة في مرتبة الإرادة

أمّا بالنسبة إلى مرتبة الإرادة فلا إشكال أيضاً في إمكان تعلّقها بأمرٍ غير مقدور، وذلك لأنّ الإرادة: هي الحبّ الناشئ من وجود الملاك والمصلحة،

فإذا كان الملاك قابلاً أن يتعلّق بغير المقدور ـ كما قلنا ـ فكذلك حال الإرادة، بمعنى أنّها يُمكن أن تتعلّق بغير المقدور والمستحيل أيضاً، سواء كان مستحيلًا ذاتيّاً أم بالغير؛ حيثُ إنّ المستحيل على قسمين:

الأوّل: المستحيل الذاتيّ، أي: أنّه لا يمكن أن يتحقّق ذاتاً، كاجتماع النقيضين.

الثاني: المستحيل بالغير، وهو المعبَّر عنه بالممتنع بالغير، كعدم وجود المعلول عند عدم علّته التامّة، فإنّ وجوده عند عدم علّته مستحيلٌ إلّا أنّه مستحيل بالغير لا ذاتاً؛ بدليل أنّه يوجد عند وجود علّته. ولو كانت استحالته ذاتيّة، لامتنع وجوده على كلّ حال.

ولا فرق في إمكان تعلّق الإرادة بغير المقدور والمستحيل بكلا قسميه، ومنه يظهر أنّ القدرة ليست شرطاً في الإرادة.

القدرة الشرعيّة والقدرة العقليّة

ذكرنا أنّ القدرة شرطٌ ضروريٌّ في التكليف، واتّضح ـ إلى هنا ـ أنّ مركز اشتراط القدرة في التكليف ليس هو الملاك ولا الإرادة، ولكن هذا لا يعني أنّ القدرة لا تكون شرطاً في الملاك والإرادة في بعض الأحيان، فإنّهما يمكن أن يكونا مقيّدين بالقدرة ويمكن أن يكونا مطلقين وغير مقيّدين.

ومبادئ الحكم إذا كانت مطلقة ولم يقيَّد الملاك والإرادة في التكليف بالقدرة، فإنّ هذا يعني أنّ الملاك والإرادة يشملان العاجز، إلّا أنّ عجزه يمنعه عن أداء التكليف. وبعبارة أخرى: إنّ المقتضي في أداء التكليف موجودٌ ولكنّ المانع غير مفقود، فيكون عدم إتيان العاجز بالتكليف لأجل وجود المانع لا لأجل عدم المقتضي.

وأمّا إذا كانت مبادئ الحكم مقيّدةً ومختصّةً بحالة القدرة فقط، فهذا يعني أنّ العاجز لا وجود للملاك والإرادة في حقّه، ومن ثمّ لا يجب عليه الامتثال، وعدم وجوبه ناشئٌ من عدم وجود المقتضي أساساً لا لأجل وجود المانع.

والوجه في ذلك هو أنّ المصلحة والمفسدة من الأمور التكوينيّة التي يتّصف بها الفعل، ومن الواضح أنّ المصلحة والمفسدة موجودتان سواء كان المكلّف قادراً على الفعل أم كان عاجزاً، والإرادة ليست هي إلّا شوق المولى الحاصل من ذلك الملاك، وعليه فيمكن تقييد الشوق بالقدرة ويمكن إطلاقه وعدم تقييده بالقدرة؛ وذلك لأنّ الشوق يمكن أن يتعلّق بالمستحيل بالذات كتعلق الشوق باجتماع الضدّين أو النقيضين؛ إذ لا مانع من حبّ اجتماع النقيضين أو بغضه، كما يمكن تعلّقهما بالممتنع بالعرض، كما في الموارد التي لا يستطيع الإنسان الإتيان بها لعجزه ومحدوديّته.

وإذا تبيّن هذا نقول: إنّ كلّ حالة تكون القدرة شرطاً في الملاك، ويأخذها الشارع قيداً فيه، تسمّى قدرةً شرعيّة، فالملاك مقيّد بالقدرة، ويكون انتفاء الحكم عن العاجز لعدم وجود المقتضي والملاك في حقّه أصلاً.

ولا يخفى أنّ وجه التسمية بالقدرة الشرعيّة في هذه الحالة، هو لأنّ القدرة إذا كانت شرطاً في الملاك والإرادة، فهذا يعني: أنّ الشارع هو الذي اشترط القدرة في الملاك والإرادة؛ لأنّ الملاك والإرادة بذاتهما ليس آبيين عن اشتراط القدرة أو عدم اشتراطها، لذا أطلق عليها بالقدرة الشرعيّة؛ لأنّ الشارع هو الذي لاحظها في الملاك والإرادة.

وأمّا إذا لم يأخذ الشارع القدرة قيداً في الملاك، فيكون عدم وجوب إتيان العاجز وغير القادر بالتكليف لوجود المانع، وتسمّى مثل هذه القدرة بالقدرة العقليّة.

المورد الرابع: شرطيّة القدرة في مرتبة الاعتبار

وأمّا بالنسبة إلى اشتراط القدرة في مرتبة جعل الحكم والاعتبار، فهو مبنيّ على بيان حقيقة الاعتبار وكيفيّة لحاظه، وهاهنا لحاظان:

اللحاظ الأوّل: لحاظ الاعتبار بما هو اعتبارٌ وكاشف عن الملاك والإرادة،

وليست له وظيفةٌ أخرى غير كشفه عن العنصر الأوّل والثاني في مرحلة الثبوت.

ولا إشكال في عدم اشتراط القدرة في الاعتبار بهذا المعنى؛ لأنّ مجرّد الاعتبار والإنشاء والصياغة من غير أن يكون وراء ذلك شيءٌ آخر، لا يمتنع بحكم العقل أن يكون مطلقاً وغير مشروطٍ بالقدرة؛ لأنّه ما دام التحريك منتفياً فبالتالي لا اشتغال للذمّة، ولا مسؤوليّة ولا عقوبة، ولا إدانة على شيء.

وليس ذلك إلّا مجرّد اعتبارٍ وإنشاءاتٍ لفظيّة فقط وهي سهلة المؤونة؛ لأنّ الاعتبار بمجرّده من دون أن يكون وراءه شيءٌ، ومن دون أن يكون معبّراً عن شيءٍ حقيقيّ، لا يعدو عن كونه مجرّد لفظ فقط.

إن قيل: ما هي الفائدة من إبراز الخطاب مطلقاً لكي يشمل العاجز، مع أنّه في حالة العجز لا يكون لهذا الخطاب أيّ تأثير أصلاً؟

قلنا: إنّ الفائدة من ذلك هي إظهار الملاكات والإرادة والشوق المولوي بهذا الخطاب المطلق، وأنّها مطلقة وشاملة حتّى للعاجز بمعنى ثبوت الملاك والإرادة في موارد العجز، فيكون معبّراً عن الصياغة التشريعيّة التي اعتادها العقلاء. وقد تقدّم آنفاً أنّ الملاك والإرادة لا يمتنع تعلّقهما بغير المقدور ذاتاً أو الممتنع بالغير، فمن أجل إبراز هذا الأمر والكشف عنه كان الخطاب والاعتبار الإنشائي مطلقاً وغير مقيّدٍ بالقدرة أيضاً، ومثل هذه الفائدة تُخرجه عن اللغويّة.

اللحاظ الثاني: لحاظ الاعتبار بما هو ناشئٌ من داعي البعث والتحريك، بمعنى أنّ المولى عندما يلحظ المصلحة في جعل إيجاب الصلاة في ذمّة المكلّف، ويحصل عنده حبّ لها وإرادة في ضوء تلك المصلحة، يعتبرها في ذمّة المكلّف. ومعنى اعتباره لها: بعْث المكلّف وتحريكه للإتيان بها. وبهذا اللحاظ لا يكون الاعتبار مجرّد كاشف عن الملاك والإرادة فحسب، وإنّما هو محرّكٌ ودافعٌ للمكلّف نحو الامتثال.

وواضح أنّ القدرة على الإتيان بالفعل أو الترك شرطٌ في الاعتبار بهذا

المعنى؛ لأنّ اعتبار التكليف بداعي البعث والتحريك لا يتمّ إلّا إذا كان متعلّق التكليف أمراً مقدوراً للمكلّف ليمكنه التحرّك والانبعاث نحو تحقيقه.

وقد تقدّم أنّ الداعي والهدف إن كان هو تحريك المكلّف، فمن الواضح أنّ العاجز لا يمكن تحريكه، ولا يمكن تحرّكه عن الخطاب المولوي والجعل الشرعيّ، فكان الجعل بهذا الداعي مقيّداً بحكم العقل بالقدرة.

ولا يخفى أنّ الصحيح في الاعتبار ـ كما تقدّم في محلّه ـ هو الاعتبار بالمعنى الثاني: وهو جعل الحكم بداعي البعث والتحريك وليس مجرّد اعتبارٍ وإنشاءٍ محض؛ وذلك لأنّ المفهوم عرفاً من الجعل الشرعيّ هو كونه بداعي التحريك؛ وهذا هو المعنى المتداول في المحاورات العرفيّة بين الآمرين والمأمورين العرفيّين، وحيثُ إن جعل الحكم بداعي البعث والتحريك، فيكون مشروطاً بالقدرة عقلاً.

وبهذا يتّضح أنّ القدرة إنّما تكون شرطاً في المراحل التالية:

١. مرحلة الإدانة والعقوبة، فلا توجد إدانة ولا عقوبة على العاجز.

٢. مرحلة جعل الحكم بداعي البعث والتحريك، إذ لا بعث ولا محرّكيّة بحقّ العاجز.

وأمّا في مرحلتي الملاك والإرادة، فيمكن أن تكون القدرة دخيلةً وشرطاً فيهما، ويمكن أن لا تكون كذلك.

وأمّا في مرحلة جعل الحكم كاعتبارٍ محض، فهي ليست شرطاً، فيمكن جعل الاعتبار مطلقاً.

والقدرة إنّما تتحقّق في موردٍ يكون الفعل فيه تحت اختيار المكلّف. فإذا كان خارجاً عن اختياره، فلا يمكن التكليف به لا إيجاباً ولا تحريماً، سواء كان ضروريّ الوقوع تكويناً أم ضروريّ الترك كذلك، أم كان ممّا قد يقع وقد لا يقع، ولكن بدون دخالةٍ لاختيار المكلّف في ذلك، كنبع الماء في جوف الأرض، فإنّه في كلّ ذلك لا تكون القدرة محقّقة.

متى تتحقّق القدرة؟

المراد من القدرة المبحوث عنها هو كون الفعل واقعاً تحت اختيار المكلّف، بحيث يمكن للمكلّف فعله أو تركه، فالمكلّف القادر: هو الذي يمكنه أن يفعل كما يمكنه أن يترك، بحيث ينتسب الفعل أو الترك إلى اختياره.

أمّا إذا كان الفعل ضرورياً، فلا معنى للأمر به، ولا معنى للنهي عنه. لا معنى للأمرِ بهِ؛ لأنّه تحصيل للحاصل، ولا معنى للنهي عنه؛ لأنّه يستحيل امتثاله، لأنّه لا يستطيع أن لا يفعل.

بعبارة أخرى: إنّ الأمر به معناه إيجاده وهو حاصلٌ بالفعل، ولا معنى للنهي عنه؛ إذ لا يستطيع المولى أن ينهى عنه حينئذٍ.

إذن الفعل إذا كان ضروريَّ الوقوع، فلا معنى للنهي عنه، وإذا كان ضروريّ عدم الوقوع فلا يستطيع أن يأتي به، ففي هذه الموارد تكون القدرة منتفية، فلا معنى للأمر أو النهي.

وبهذا يتّضح أنّ القدرة المأخوذة شرطاً في التكليف بداعي البعث والتحريك، أو في الإدانة واستحقاق العقوبة، إنّما هي القدرة بمعنى تساوي الفعل والترك للمكلّف وقدرته عليهما، بحيث يستند كلٌّ منهما إلى فعله واختياره وإرادته، وفي غير ذلك يكون مسلوب القدرة والاختيار، فلا تكليف عليه ولا عقوبة.

تعليق على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**لأنّ الفعل إذا لم يكن مقدوراً فلا يدخل في حقّ الطاعة للمولى عقلاً**»، بمعنى: أنّ العقل يحكم بعدم وجود حقّ الطاعة للمولى في مورد عجز المكلّف عن الامتثال، لأنّ الذي يحكم أنّ للمولى حقّ الطاعة على عبيده هو العقل، والعقل يقول إنّ دائرة حقّ الطاعة هي المقدورات، أمّا المحالات والممتنعات فهي خارجةٌ عن دائرة حقّ الطاعة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**كما أنّ مرتبتي الملاك والشوق غير آبيتين**» أي: لا بشرط من دخالة القدرة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**بحيث لا ملاك في الفعل ولا شوق إلى صدوره من العاجز**»، أي: لا يوجد في حقِّه ملاك ولا إرادة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**وقد تسمّى القدرة في الحالة الأولى بالقدرة الشرعيّة**»، إذا كانت القدرة قيداً في الملاك والإرادة، بحيث إذا لم يكن قادراً فلا ملاك ولا إرادة، أي: سالبة بانتفاء الموضوع، ويطلق عليه: القدرة الشرعيّة.

وعبّر السيّد الشهيد عن هذه التسمية بقوله: (وقد تسمّى...) من أجل أنّ هذين التعبيرين (القدرة الشرعيّة والقدرة العقليّة) ـ كما سوف يأتي لاحقاً ـ يطلقان على ما إذا كانت القدرة مأخوذةً في لسان الدليل فتسمّى بالقدرة الشرعيّة، وبين ما إذا لم تكن مأخوذةً فيه فتسمّى بالقدرة العقليّة، ووجه التسمية هناك واضح؛ لأنّ أخذ القدرة في لسان الدليل يتناسب مع إطلاق القدرة الشرعيّة عليها، وعدم أخذها في الدليل يعني: أنّ العقل هو الذي يحكم باشتراط القدرة فقط، وحينئذٍ لابدّ من ملاحظة المرتبة التي يقيّدها العقل بالقدرة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**وأمّا في مرتبة جعل الحكم فإذا لوحظت هذه المرتبة بصورة مجرّدة**»، أي: فقط للكشف عن ملاكات الحكم.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**وقد يوجّه للمكلّف على الإطلاق**»، حتّى لو كان عاجزاً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**ولكن قد نفترض جعل الحكم**»، الذي هو المرحلة الثالثة من مقام الثبوت.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**ومن الواضح أنّ التحريك المولوي إنّما هو سبب الإدانة وحكم العقل بالمسؤوليّة**» فالعقل متى يحكم بالمسؤوليّة؟ إذا كان هناك تحريكٌ مولويّ، أمّا إذا لم يحرّك المولى المكلّف لإتيان فعلٍ فلا مسؤوليّة.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**ومع العجز لا إدانة**»، ومع عدم وجود الإدانة فلا مسؤوليّة، ومع عدم المسؤوليّة يستحيل التحريك المولوي.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**وحيث إنّ مفاد الدليل عرفاً**»، هنا الأستاذ الشهيد يريد أن يستظهر من الجعل المعنى الثاني لا المعنى الأوّل.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**هو جعل الحكم**»، وليس نفس الدليل هو جعل، بل مفادهٌ هو الجعل، طبعاً مفاده هو ليس نفس الجعل، وإنّما هو كاشف عن الجعل في مقام الثبوت.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**بهذا الداعي**»، وهو داعي التحريك المولوي، وداعي البعث المولوي.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**فيختصّ لا محالة بالقادر**»، أي: يختصّ مفاد الدليل بالقادر، أي أنّ مرتبة الجعل تكون مختصّةً بالقادر، كما أنّ مرتبة الإدانة مختصّة بالقادر.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**وتكون القدرة شرطاً في الحكم المجعول بهذا الداعي**»، أي: بداعي التحريك، لا بداعي الكشف عن المبادئ.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**والقدرة إنّما تحقّق في موردٍ يكون الفعل فيه تحت اختيار المكلّف**»، أعمّ من أن يكون هناك ميلٌ نفسيٌّ للارتكاب أو لا يكون، أو هناك ميل نفسي إلى عدم الارتكاب أو لا.

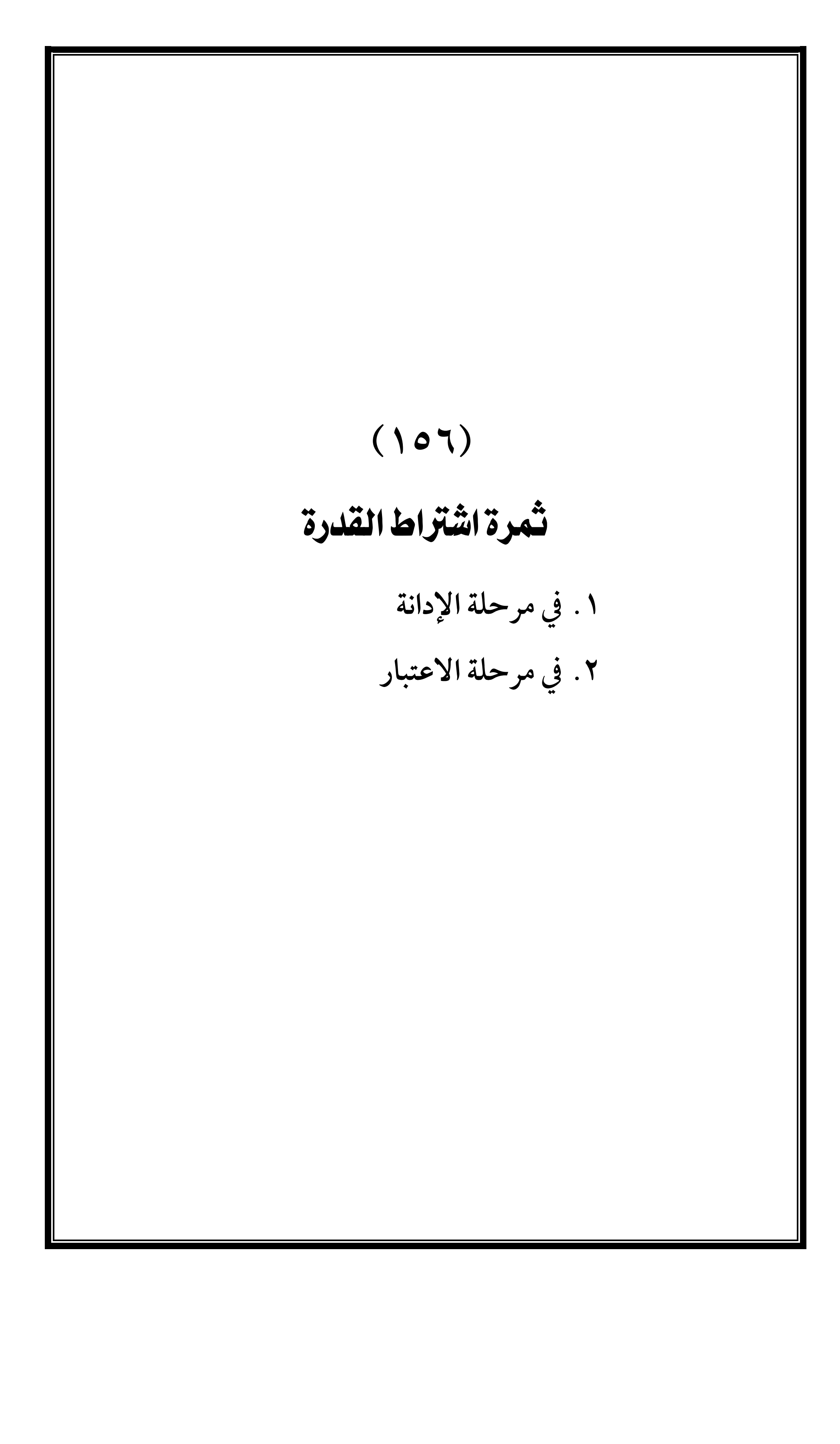
• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**فإذا كان خارجاً عن اختياره**»، أي: خارجاً عن قدرته.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**أو ضروريّ التحريك كذلك**»، أي: تكويناً.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**أو كان ممّا قد يقع، ولا يقع**»، ولكنّه خارج عن اختيار الإنسان.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**كنبع الماء من جوف الأرض**»، فهو ممكنٌ ولكنّه خارجٌ عن اختيار الإنسان، فإذا كان خارجاً عن اختيار الإنسان، فلا معنى لأمره.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**فإنّه في كلّ ذلك**»، أي: في كلّ هذه الموارد الثلاثة لا تكون القدرة محقّقة.



(١٥٦)

ثمرة اشتراط القدرة

١. في مرحلة الإدانة

٢. في مرحلة الاعتبار

وثمرةُ دخلِ القدرةِ في الإدانةِ واضحةٌ، وأمّا ثمرةُ دخلِها في جعلِ الحكمِ الذي هو مفادُ الدليلِ، فتظهرُ بلحاظِ وجوبِ القضاءِ، وذلك في حالتين:

الأولى: أن يعجزَ المكلّفُ عن أداءِ الواجبِ في وقتِهِ ونفترضُ أنّ وجوبَ القضاءِ يدورُ إثباتاً ونفياً مدارَ كونِ هذا العجزِ مفوّتاً للملاكِ على المكلّفِ، وعدمِ كونِهِ كذلك، فإنّه إذا لم نقلْ باشتراطِ القدرةِ في مرتبةِ جعلِ الحكمِ الذي هو مفادُ الدليلِ، أمكنَ التمسّكُ بإطلاقِ الدليلِ لإثباتِ الوجوبِ على العاجزِ ـ وإن لم تكنْ هناك إدانةٌ ـ ونثبتُ حينئذٍ بالدلالةِ الالتزاميّةِ شمولَ الملاكِ ومبادئِ الحكمِ لهُ، وبهذا نعرفُ أنّ العاجزَ قد فوّتَ العجزُ عليهِ الملاكَ فيجبُ عليهِ القضاءُ، وخلافاً لذلك ما إذا قُلنا بالاشتراطِ، فإنّ الدليلَ حينئذٍ يسقطُ إطلاقُه عن الصلاحيّةِ لإثباتِ الوجوبِ على العاجزِ. وتبعاً لذلك تسقطُ دلالتُهُ الالتزاميّةُ على المبادئِ، فلا يبقى كاشفٌ عن الفوتِ المستتبعِ لوجوبِ القضاءِ.

الثانيةُ: أن يكونَ الفعلُ خارجاً عن اختيارِ المكلّفِ، ولكنّهُ صدرَ منهُ بدونِ اختيارٍ على سبيلِ الصدفةِ. ففي هذهِ الحالةِ إذا قيلَ بعدمِ الاشتراطِ تمسّكنا بإطلاقِ الدليلِ لإثباتِ الوجوبِ بمبادئِه على هذا المكلّفِ، ويعتبرُ ما صدرَ منهُ صدفةً حينئذٍ مصداقاً للواجبِ، فلا معنى لوجوبِ القضاءِ عليهِ لحصولِ الاستيفاءِ، وخلافاً لذلك ما إذا قلنا بالاشتراطِ، فإنّ ما أتى بهِ لا يتعيّنُ؛ بدليلِ أنّه مسقطٌ لوجوبِ القضاءِ، ونافٍ لهُ، بل لابدّ من طلبِ حالِهِ من قاعدةٍ أخرى من دليلٍ أو أصل.

الشرح

يشير المصنّف قدس سره في هذا المبحث: إلى الثمرة المترتبة على اشتراط القدرة في قاعدة: (استحالة التكليف بغير المقدور).

ثمرة اشتراط القدرة في مرحلة الإدانة

تقدّم آنفاً أنّ القدرة شرطٌ في التكليف في مرحلة الإدانة، وهذا يعني أنّ العاجز لا تتوجّه إليه إدانةٌ شرعاً على عدم امتثاله أو عصيانه؛ وذلك لأنّه خارجٌ عن اختياره وقدرته، لأنّ التكليف لا يكون إلّا بما هو داخلٌ ضمن اختيار المكلّف.

وأمّا إذا لم تكن القدرة شرطاً في الإدانة، فيكون العاجز الذي لم يمتثل التكليف مُداناً، وهذا يستحيل ثبوته من الشارع، كما هو واضح.

ثمرة اشتراط القدرة في مرحلة الاعتبار

وأمّا بالنسبة لاشتراط القدرة في التكليف بلحاظ مرحلة الاعتبار، وهي مرحلة جعل الحكم، فقد تقدّم: أنّ المراد من جعل الحكم هو بداعي البعث والتحريك، وعليه تكون القدرة شرطاً فيه.

وفي المقام قد يشكل ويقال: بأنّ القدرة حيث إنّها شرط في الإدانة، فلا يكون العاجز مستحقّاً للعقاب ولا مداناً، وعلى هذا فإنّنا سواء اشترطنا القدرة في التكليف بلحاظ مرتبة الاعتبار وجعل الحكم أم لم نشترط ذلك، فإنّ العاجز لن يكون مداناً على كلّ حال؛ لأنّه سواء كان مخاطباً بالتكليف أم لم يكن مخاطباً به، فإنّ عجزه معذّر له عن الامتثال، وعلى هذا فلا ثمرة في اشتراط القدرة بلحاظ مرتبة الاعتبار وجعل الحكم.

والجواب: إنّ الثمرة في اشتراط القدرة في التكليف بلحاظ مرتبة الاعتبار تظهر بلحاظ وجوب القضاء فيما إذا كان للفعل المأمور به قضاء، ففي هذه الحالة يقع البحث عن أنّ العاجز عن التكليف داخل الوقت، وبعد ذلك ارتفع عذره بعد الوقت هل يثبت عليه القضاء أم لا؟

وعليه فتظهر الثمرة بلحاظ وجوب القضاء وذلك في حالتين:

الحالة الأولى: لنفترض أنّ المكلّف عجز عن أداء صلاة الظهر ـ مثلاً ـ في وقتها، كما لو كان مُغمىً عليه، فحينئذٍ إذا قلنا إنّ القدرة ليست شرطاً في جعل الحكم، فحينئذٍ يكون إطلاق خطاب: (أقم الصلاة) شاملاً للعاجز، غاية الأمر أنّه لا يدان؛ لأنّ القدرة شرطٌ في الإدانة.

بعبارة أخرى: نتمسّك بإطلاق الدليل لإثبات الوجوب على العاجز. وحيثُ إنّ كلّ خطابٍ يدلّ على وجوب فعلٍ بالمطابقة؛ فهو يدلّ بالالتزام على أنّ الفعل واجدٌ لملاك، فحينئذٍ يتمسّك بالدلالة الالتزاميّة لإثبات شمول الملاك ومبادئ الحكم للعاجز. فإذا ارتفع العجز في خارج الوقت، وجب عليه القضاء، لأنّ الخطاب كان شاملاً له.

أمّا إذا قلنا إنّ القدرة شرط في جعل الحكم، فمع العجز لا يوجد جعل، وحينئذٍ يسقط المدلول الالتزامي الذي هو الدليل على وجود الملاك، فلا يجب القضاء.

بعبارة أخرى: لو ورد إلينا خطابٌ ولم ينصّ الشارع فيه على اشتراط القدرة في التكليف، وكان المكلّف عاجزاً عن الإتيان بالمأمور به، فهل يجب عليه القضاء خارج الوقت؟

والجواب على هذا التساؤل مرتبطٌ بمعرفة ملاك الحكم من حيث إطلاقه وشموله للقادر والعاجز معاً، أو اختصاصه بالقادر، ومعرفة ذلك لا تتمّ إلّا من خلال الاعتبار لأنّه الكاشف عن الملاك كما تقدّم.

فإن قلنا بتقييد الاعتبار بحال القدرة وعدم شموله للعاجز، فإنّ ذلك يكشف عن تقييد ملاك الحكم أيضاً؛ لأنّ تقييد الكاشف أي الاعتبار، يكشف عن تقييد المكشوف أي الملاك. وبغير ذلك لا يبقى عندنا كاشفٌ عن الملاك أصلًا، وبعد اختصاص فعليّة الملاك بالقادر وعدم شموله للعاجز، لا يجب على العاجز القضاء لو ارتفع عجزه خارج الوقت؛ لعدم فعليّة الملاك في حقّه.

وأمّا كيف نعرف تقييد الاعتبار بحال القدرة، مع أنّ الشارع لم ينصّ على ذلك كما هو الفرض، فهو عن طريق القرينة العقليّة المتقدّمة وهي: أنّ الاعتبار مجعول بداعي البعث والتحريك ودفع المكلّف نحو الامتثال، وهو بهذا الداعي لا يشمل العاجز كما هو واضح. ومثل هذه القرينة تصلح بنفسها مقيّداً للخطاب رغم إطلاقه وعدم تقييده شرعاً؛ وذلك لأنّ القرينة العقليّة كالقرينة اللفظيّة في صلاحيّة تقييد الخطاب الشرعي.

وبعد تقييد الاعتبار بحالة القدرة بتلك القرينة العقليّة وسقوطه في حال العجز، لا يبقى لنا دليلٌ وكاشفٌ على بقاء الملاك في ذلك الحال؛ إذ إنّ الاعتبار يعدّ مدلولاً مطابقيّاً للخطاب، والملاك مدلولٌ التزاميّ له؛ فإذا سقط المدلول المطابقيّ عن الحجّيّة في الشمول للعاجز واختصاصه بالقادر، سقط المدلول الالتزاميّ أي الملاك أيضاً؛ لتبعيّة الدلالة الالتزاميّة للمطابقيّة في الحجّيّة كما تقدّم، ومن ثمّ لايبقى مقتضٍ وملاكٌ في حقّ العاجز ليجب عليه القضاء خارج الوقت لو ارتفع عجزه.

وأمّا إذا لم نقل باشتراط القدرة في التكليف وكان الاعتبار مطلقاً وشاملًا للقادر والعاجز معاً، ولم نقيّد الخطاب الوارد بالقرينة العقليّة المتقدّمة، فسيثبت إطلاق الخطاب على مستوى المدلول المطابقيّ: أي الاعتبار، والمدلول الالتزامي أي الملاك، بمعنى: أنّ الملاك يكون فعليّاً بالنسبة إلى القادر والعاجز على حدٍّ سواء. ومن ثمّ لو فرض ارتفاع عجز المكلّف خارج الوقت، فيجب

عليه القضاء؛ لفعليّة الملاك في حقّه وشموله له. غاية الأمر أنّه لا يجب عليه الإتيان بالمأمور به في حال العجز؛ لوجود المانع.

وبهذا يتّضح أنّ لاشتراط القدرة في التكليف في مرحلة جعل الحكم فائدةً وثمرةً غير مسألة الإدانة، فإنّ العاجز لا يدان على كلّ حال.

الحالة الثانية: لو أمر المولى بفعل وفرض أنّ المكلّف كان عاجزاً عن امتثال ذلك الأمر والإتيان بالفعل المأمور به، ولكنّه صدر منه بدون اختيارٍ، فهل مثل هذا الفعل يكون مجزياً عن المأمور به ومسقطاً للتكليف أم لا؟

والجواب: على القول بعدم شرطيّة القدرة في مرتبة الجعل، وعدم المحذور في توجّه الخطاب للعاجز، فلا إشكال في سقوط التكليف فيما لو امتثل المكلّف الفعل المأمور به، فإنّه يستوفي بذلك تمام الملاك والغرض المطلوب. وهذا يعني أنّ ما أتى به المكلّف، مصداق للواجب المأمور به، وحينئذٍ لا معنى لوجوب القضاء عليه؛ لحصول الاستيفاء.

وأمّا إذا قلنا باشتراط القدرة في التكليف في مرحلة جعل الحكم، فإنّ العاجز غير مكلّف وليس مخاطباً بالوجوب، أي: أنّ المدلول المطابقي ساقطٌ عنه، ومع سقوطه يسقط المدلول الالتزامي، فلا ملاك بحقّه أيضاً.

وعلى هذا الأساس إذا صدر الفعل من المكلّف عن طريق المصادفة، فمن الواضح أنّ هذا الفعل لم يكن المكلّف مخاطباً به، وليس واجباً عليه؛ لأنّه عاجز، وكذلك أنّه غير محصّل للملاك؛ لأنّ الملاك يرتفع بحقّ العاجز، فلا يوجد ملاك في حالة العجز، وعليه يكون قد صدر من المكلّف فعلٌ ليس بواجب عليه، وليس وافياً بالملاك. وحينئذٍ يأتي هذا السؤال وهو: هل يجب عليه القضاء؟

والجواب على هذا السؤال يأتي في بحث الإجزاء، وأنّه هل تجري البراءة لكون الشكّ في وجوب القضاء شكّاً في التكليف الزائد، أم تجري أصالة الاشتغال والاحتياط؛ لأنّه كان مشتغل الذمّة ويشكّ في خروجه عن عهدة

التكليف بسبب عجزه عن الفعل في وقته؟

والفرق بين الثمرتين: هو أنّ الثمرة الأولى يكون الشكّ في وجوب القضاء عليه وعدم وجوبه، لأنّه لم يأتِ بالمأمور به في وقته، ويشكّ في دخالة القدرة في التكليف في مرحلة جعل الحكم وعدمه.

أمّا الثمرة الثانية فيكون الشكّ في الإجزاء وعدمه، أي: أنّ ما صدر من المكلّف صدفةً حال عجزه هل يكون مجزياً، فلا يجب عليه القضاء، أو لا يكون مجزياً، وحينئذ يأتي البحث عن وجوب القضاء وعدمه؟

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**أن يعجز المكلّف عن أداء الواجب في وقته**»، هذه هي المقدمة الأولى.

• قوله قدس سره: «**ونفترض أنّ وجوب القضاء يدور إثباتاً ونفياً مدار كون هذا العجز مفوّتاً للملاك على المكلّف**»، هذه هي المقدّمة الثانية.

• قوله : «**وعدم كونه كذلك**»، أي: وعدم كون العجز مفوّتاً. افترضوا دليل القضاء ينصّ على أنّه إذا فاتك الملاك يجب القضاء، وإذا لم يفتك الملاك فلا يجب القضاء، لكنّ الملاكات ليست بأيدينا لنعرف أنّه فاتني أم لم يفتني.

• قوله قدس سره: «**أمكن التمسّك بإطلاق الدليل لإثبات الوجوب على العاجز**»، فإذا كان هناك وجوبٌ على العاجز، فإنّ هذا يكشف عن وجود الملاك، والعاجز فاته الملاك، لذا يجب عليه القضاء. نعم، لا توجد إدانة.

• قوله قدس سره: «**ونثبت حينئذٍ بالدلالة الالتزاميّة**»، أمّا لماذا بالدلالة الالتزاميّة؟ لأنّ مفاد الدليل هو الإيجاب، فالمدلول المطابقي هو إيجاب الصلاة، أمّا المدلول الالتزامي فهو وجود الملاك والإرادة.

• قوله قدس سره: «**ومبادئ الحكم له**»، أي: للعاجز. وبهذا نعرف أنّ العاجز

قد فوّت العجزُ عليه الملاكَ فيجب عليه القضاء.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**وخلافاً لذلك ما إذا قلنا بالاشتراط فإنّ الدليل حينئذٍ يسقط إطلاقه عن الصلاحيّة لإثبات الوجوب على العاجز**»، فإذن، العاجز لا يوجد عنده وجوب، ومع عدم الوجوب فلا طريق إلى الملاك.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**وتبعاً لذلك تسقط دلالته الالتزاميّة على المبادئ**»، هنا تظهر ثمرة أنّ المدلول الالتزاميّ، هل هو تابع للمدلول المطابقيّ أم غير تابع؟ فإذا قلنا: إنّ الالتزامي تابعٌ للمطابقي، فبسقوط المطابقي يسقط الالتزامي. أمّا إذا قلنا بعدم التبعيّة، فلا تظهر الثمرة، لأنّه ـ هنا ـ صحيح سقط المدلول المطابقيّ، أما المدلول الالتزامي فموجود، فيجب القضاء.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**ولكنه صدر منه**»، أي: من المكلّف.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**بدون اختيار على سبيل الصدفة**»، ليس المقصود بلا علّة، والصدفة ـ هنا ـ صدفة نسبيّة وليس مطلقة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه.«**ففي هذه الحالة إذا قيل بعدم الاشتراط**»، أي: عدم اشتراط القدرة بالتكليف.

• قوله: «**وخلافاً لذلك ما إذا قلنا بالاشتراط**»، أي: اشتراط القدرة في التكليف.

خلاصة ما تقدّم

• معنى استحالة التكليف بغير المقدور:

الأوّل: استحالة أن يُدين المولى المكلّف ويعاقبه على فعلٍ أو ترك، بلا اختيارٍ منه وقدرة.

الثاني: استحالة صدور تشريعٍ وتكليفٍ من المولى غير مقدورٍ للمكلّف.

• مصبّ الاستحالة بناءً على المعنى الأوّل: هو المؤاخذة والإدانة على ترك التكليف غير المقدور، وأمّا موضوع الاستحالة بناءً على المعنى الثاني، فهو

أصل صدور التكليف بغير المقدور، حتّى مع افتراض عدم المؤاخذة.

• للتكليف مراتب متعددة؛ الأولى: مرتبة الملاك. وفي هذه المرتبة يحدّد المولى ما يشتمل عليه الفعل من مصلحةٍ أو مفسدة، والثانية: مرتبة الإرادة. وهي عبارة عن الشوق والحبّ أو البغض اللذين يتولّدان من المصلحة أو المفسدة في الفعل، والثالثة: مرتبة الجعل والاعتبار. وهي عبارة عن اعتبار ذلك الفعل الواجد للمصلحة في عهدة المكلّف. والرابعة: مرتبة الإدانة. وهذه المرحلة تمثّل مرحلة مسؤوليّة المكلّف تجاه الحكم، ومرحلة التنجيز واستحقاق العقاب على المخالفة.

• أمّا شرطيّة القدرة في مرتبة الإدانة، فإنّ العاجز لا يُدان؛ لعدم شمول حقّ الطاعة لمثله؛ إذ إنّ إدانة المولى للعاجز جهلٌ أو ظلمٌ له، تعالى الله عنهما علوّاً كبيراً.

• أمّا شرطيّة القدرة في مرتبة الملاك، فالقدرة ليست شرطاً فيه؛ لأنّ الملاك قد يوجد حتّى في صورة العجز.

• أمّا شرطيّة القدرة في مرتبة الإرادة، فالقدرة ليست شرطاً في الإرادة؛ إذ لا إشكال أيضاً في إمكان تعلّقها بأمرٍ غير مقدور.

• أمّا شرطيّة القدرة في مرتبة الاعتبار، فهي مبنيّة على بيان حقيقة الاعتبار وكيفيّة لحاظه، وهاهنا لحاظان:

الأوّل: لحاظه بما هو اعتبارٌ وكاشفٌ عن الملاك والإرادة، وليست له وظيفةٌ أخرى غير كشفه عن العنصر الأوّل والثاني في مرحلة الثبوت.

ولا إشكال في عدم اشتراط القدرة في الاعتبار بهذا المعنى.

الثاني: لحاظه بما هو ناشئٌ من داعي البعث والتحريك، وواضح أنّ القدرة على الإتيان بالفعل أو الترك شرطٌ في الاعتبار بهذا المعنى.

• إنّ ثمرة اشتراط القدرة في الإدانة هي: أنّ لازم اشتراطها فيها هو قبح

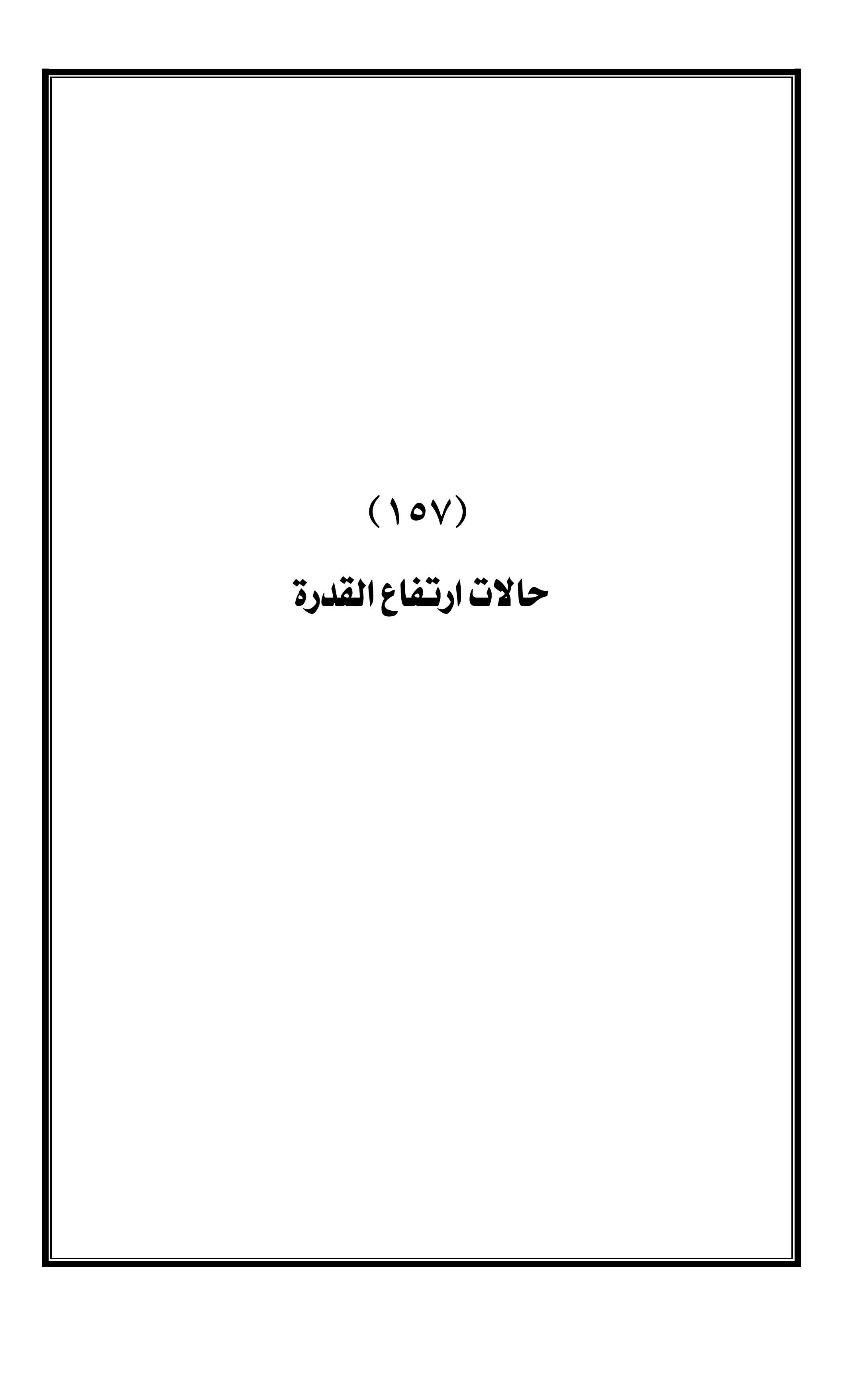
معاقبة المكلّف على عدم إتيانه بتكليفٍ غير مقدور له، بخلاف ما لو لم تكن القدرة شرطاً في الإدانة فإنّ المكلّف عندئذٍ يستحقّ العقوبة.

• ثمرة اشتراط القدرة في مرحلة الاعتبار، تظهر بلحاظ وجوب القضاء، وذلك في حالتين:

الحالة الأولى: لنفترض أنّ المكلّف عجز عن أداء صلاة الظهر ـ مثلاً ـ في وقتها، فحينئذٍ إذا قلنا: إنّ القدرة ليست شرطاً في جعل الحكم، فإذا ارتفع العجز في خارج الوقت، وجب عليه القضاء، لأنّ الخطاب كان شاملاً له.

أمّا إذا قلنا إنّ القدرة شرطٌ في جعل الحكم، فمع العجز لا يوجد جعل، وحينئذٍ يسقط المدلول الالتزامي الذي هو الدليل على وجود الملاك، فلا يجب القضاء.

الحالة الثانية: لو أمر المولى بفعلٍ وفُرض أنّ المكلّف كان عاجزاً عن امتثال ذلك الأمر، والإتيان بالفعل المأمور به، ولكنّه صدر منه بدون اختيارٍ، فعلى القول بعدم شرطيّة القدرة في مرتبة الجعل، وعدم المحذور في توجّه الخطاب للعاجز، فلا إشكال في سقوط التكليف فيما لو امتثل المكلّف الفعل المأمور به، وإن قلنا: باشتراط التكليف بالقدرة، فلا إطلاق في شمول الخطاب لهذا المكلّف، ومعه لا دليل على كون ما أتى به مسقطاً لوجوب القضاء ونافياً له.



(١٥٧)

حالات ارتفاع القدرة

حالاتُ ارتفاعِ القدرةِ

ثمّ إنّ القدرةَ التي هي شرطٌ في الإدانةِ وفي التكليفِ، قد تكونُ موجودةً حينَ توجّهِ التكليفِ، ثمّ تزولُ بعدَ ذلكَ، وزوالُها يرجعُ إلى أحدِ أسبابٍ:

الأوّلُ: العصيانُ؛ فإنّ الإنسانَ قد يعصي، ويؤخّرُ الصلاةَ حتّى لا يبقى مِنَ الوقتِ ما يُتاحُ لهُ أنْ يصلّي فيهِ.

الثاني: التعجيزُ؛ وذلك بأنْ يُعجّزَ المكلّفُ نفسَهُ عن أداءِ الواجبِ، بأن يُكلّفَهُ المولى بالوضوءِ، والماءُ موجودٌ أمامَهُ فيُريقُهُ، ويصبحُ عاجزاً.

الثالثُ: العجزُ الطارئُ لسببٍ خارجٍ عن اختيارِ المكلّفِ.

وواضحٌ أنّ الإدانةَ ثابتةٌ في حالاتِ السببينِ الأوّلِ والثاني؛ لأنّ القدرةَ حدوثاً على الامتثالِ كافيةٌ لإدخالِ التكليفِ في دائرةِ حقِّ الطاعةِ، وأمّا في الحالةِ الثالثةِ فالمكلّفُ إذا فوجئَ بالسببِ المعجّزِ، فلا إدانةَ. وإذا كانَ عالماً بأنّه سيطرأُ وتماهلَ في الامتثالِ حتّى طرأ، فهوَ مُدانٌ أيضاً.

الشرح

في هذا المقطع يشرع الأُستاذ الشهيد قدس سره في بيان الأسباب التي تؤدّي إلى ارتفاع القدرة. فالقدرة التي: هي شرط في مرتبة الإدانة وفي التكليف قد تكون موجودة حين توجّه التكليف، وصيرورته فعلياً في حق المكلّف، ثم تزول بعد ذلك، وزوال هذه القدرة يرجع إلى أحد الأسباب التالية:

السبب الأوّل: العصيان، فالمكلّف القادر على أداء الصلاة في وقتها، لكنّه لم يمتثل، حتّى انتهى الوقت المحدّد لها، يكون عاجزاً عن امتثال الصلاة في الوقت، لكنّ سبب عجزه وزوال قدرته هو بقاء العصيان وعدم طاعة المولى.

السبب الثاني: التعجيز، وذلك: بأن يكون المكلّف قادراً على الفعل في وقته ولكنّه يوقع نفسه بالعجز، بأن لا يأتي بالمقدّمات المطلوبة منه أو يأتي بعمل يصبح معه عاجزاً عن الفعل المطلوب، فهو وإن لم يعص المأمور به اختياراً ومباشرة، ولكنّه جاء بشيءٍ يلزم منه أن يصبح عاجزاً عن الفعل، فهذا هو التعجيز، كما إذا حضر وقت الصلاة وكان عند المكلّف ماء وتراب، فأراق الماء، ونجّس التراب، فأصبح عاجزاً عن الإتيان بالصلاة؛ لأنّه أصبح فاقداً للطهورين.

ولهذا السبب تفصيل آخر: وذلك لأنّ التعجيز تارةً يكون بسوء الاختيار، وأخرى لا يكون بسوء الاختيار، والفعل الذي صار عاجزاً عنه تارةً يكون له بدل، وأخرى لا يكون، وسيأتي تفصيل ذلك لاحقاً.

السبب الثالث: العجز الطارئ لسببٍ خارجٍ عن اختيار المكلّف، وذلك كما لو كان في الوقت، وكان عنده ماء، ثمّ أُريق الماء وتنجّس التراب لسبب خارج عنه، فأصبح عاجزاً عن الوضوء، وبالتالي عاجزاً عن الصلاة، ولكنّ السبب في عجزه في هذه المرّة هو سببٌ خارج عن اختياره.

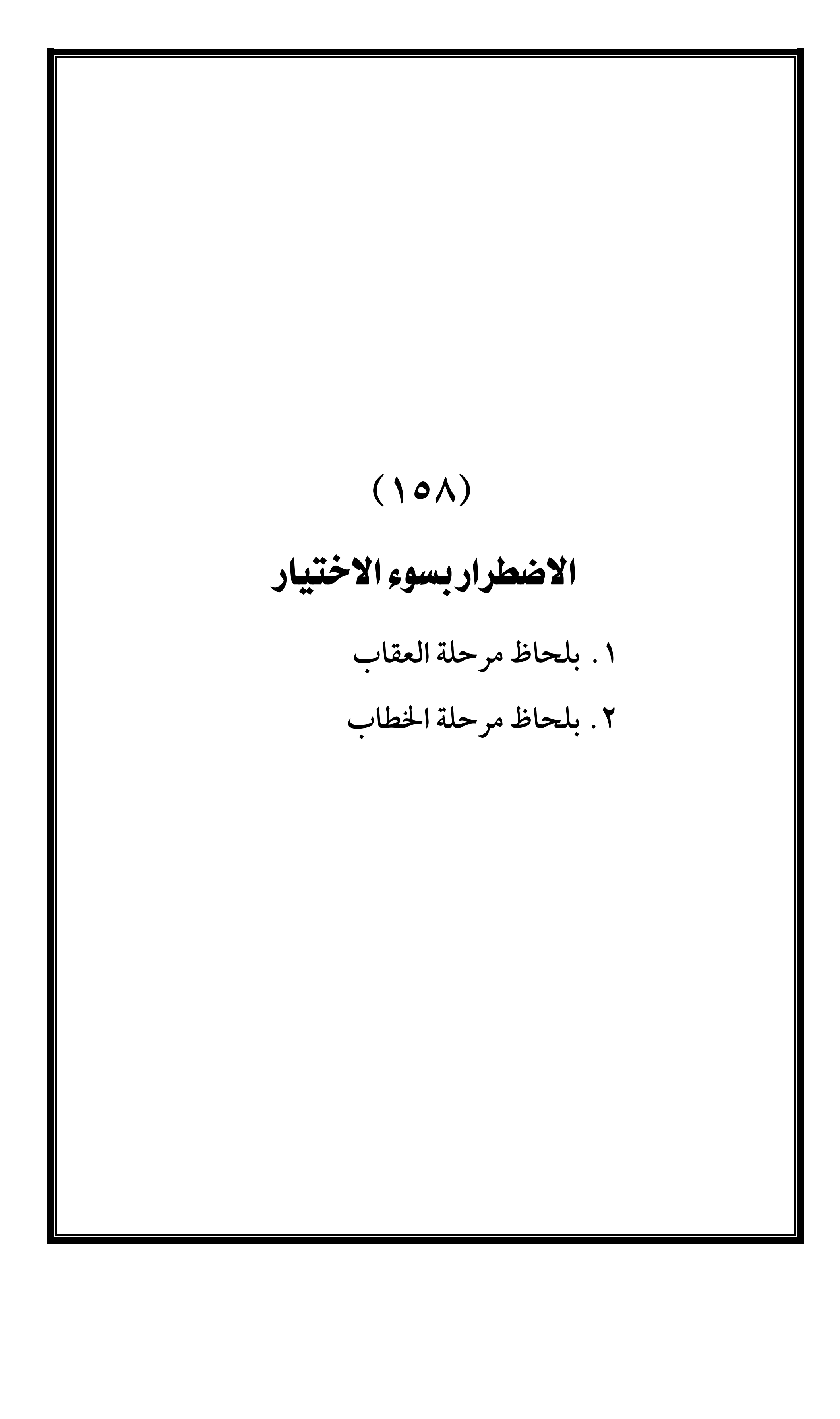
إذا عرفنا أسباب زوال القدرة، نقول: إنّه من الواضح ثبوت الإدانة في الحالة الأولى والثانية (أي العصيان والتعجيز) بمعنى: أنّ المكلّف مسؤول ويستحقّ العقاب على المخالفة؛ لأنّ القدرة حدوثاً على الامتثال كافيةٌ لإدخال التكليف في دائرة حقّ الطاعة.

وأمّا الحالة الثالثة (وهي العجز الطارئ لسببٍ خارجٍ عن اختيار المكلّف) فلابدّ من التفصيل بين حالة علم المكلّف بأنّه سيطرأً عليه السبب المعجز وتماهله في الامتثال حتى طرأ سبب العجز، وبين حالة عدم العلم. ففي حالة عدم العلم لا إدانة ولا عقاب على المخالفة؛ لأنّ المعجّز كان خارجاً عن اختياره، لأنّنا افترضنا أنّه فوجئ بالسبب المعجِّز ولم يكن عالماً به.

وأمّا في حالة العلم فالإدانة ثابتة؛ لأنّ علم المكلّف بطروء السبب المعجز يجعله كمن أخّر صلاته عصياناً إلى أن انتهى وقتها وعجّز نفسه عن أدائها فيما بعد؛ لأنّ العاصي يعلم بأنّ وقت الصلاة ينتهي بأمدٍ معيّن ومع ذلك لم يمتثل التكليف، والعالم بطروء السبب المعجِّز يعلم بأنّه سيطرأ عليه الطارئ الذي يمنعه من الامتثال، وأنّ وقت صلاته لا يمتدّ إلّا إلى الوقت الذي يعلم معه بطروّ المعجّز، ولكنّه مع ذلك تماهل ولم يمتثل في ذلك الوقت الذي كان قادراً فيه على الامتثال.

تعليق على النصّ

- قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**حين توجّه التكليف**»، أي: صيرورته فعلياً في حقّ المكلّف.
- قوله: «**وزوالها**»، أي: وزوال القدرة.
- قوله: «**أن يصلّي فيه**»، أي: لا يبقى للمكلّف وقت يصلي فيه.
- قوله: «**فيريقه**»، أي: فيريق المكلّف الماءَ، بعد أن كلّفه المولى بالصلاة.
- قوله: «**في حالات السببين الأول والثاني**» أي: العصيان والتعجيز.
- قوله: «**وإذا كان عالماً بأنّه سيطرأ**»، أي: عالماً بأنّ السبب المعجز سيطرأ.



(١٥٨)

الاضطرار بسوء الاختيار

١. بلحاظ مرحلة العقاب

٢. بلحاظ مرحلة الخطاب

وعلى ضوءِ ما تقدّمَ يقالُ عادةً: إنّ الاضطرارَ بسوءِ الاختيارِ لا ينافي الاختيارَ عقاباً، أي: أنّهُ لا ينفي القدرةَ بالقدرِ المعتبرِ شرطاً في الإدانةِ والعقابِ. ويرادُ بالاضطرارِ بسوءِ الاختيارِ: ما نشأَ عن العصيانِ أو التعجيزِ.

وأمّا التكليفُ فقد يقالُ: إنّهُ يسقطُ بطروِّ العجزِ مطلقاً، سواء كانَ هذا العجزُ منافياً للعقابِ والإدانةِ أوْ لا، لأنّه على أيِّ حالٍ تكليفٌ بغيرِ المقدورِ، وهو مستحيلٌ. ومنْ هنا يكونُ العجزُ الناشئُ من العصيانِ والتعجيزِ مسقطاً للتكليفِ وإنْ كانَ لا يسقطُ العقاب. وعلى هذا الأساسِ يردفُ ما تقدّمَ من أنّ الاضطرارَ بسوءِ الاختيارِ لا ينافي الاختيارَ عقاباً، بقولِهم: إنّهُ يُنافيهِ خطاباً، ومقصودُهم بذلك: سقوطُ التكليفِ.

والصحيحُ: أنّهم إنْ قصدوا بسقوطِ التكليفِ سقوطَ فاعليّتِهِ ومحرّكيّتِه، فهذا واضحٌ؛ إذ لا يُعقلُ محرّكيّتُه معَ العجزِ الفعليّ ولو كانَ هذا العجزُ ناشئاً مِنَ العصيانِ. وإنْ قصدوا سقوطَ فعليّتِهِ، فيردُ عليهم: أنّ الوجوبَ المجعولَ إنّما يرتفعُ إذا كانَ مشروطاً بالقدرةِ ما دامَ ثابتاً، فحيثُ لا قدرةَ بقاء، لا وجوبَ كذلك. وأمّا إذا كانَ مشروطاً بالقدرةِ بالقدرِ الذي يحقّقُ الإدانةَ والمسؤوليّةَ، فهذا حاصلٌ بنفسِ حدوثِ القدرةِ في أوّلِ الأمرِ، فلا يكونُ الوجوبُ في بقائِهِ منوطاً ببقائِها. والبرهانُ على اشتراطِ القدرةِ في التكليفِ لا يقتضي أكثرَ من ذلك، وهوَ: أنّ التكليفَ قد جُعِلَ بداعي التحريكِ المولويّ، ولا تحريكَ مولويَّ إلّا معَ الإدانةِ، ولا إدانةَ إلّا معَ القدرةِ حدوثاً. فما هوَ شرطُ التكليفِ إذن بموجبِ هذا البرهانِ، هوَ القدرةُ حدوثاً.

ومن هنا صحَّ أن يُقالَ: إنّ الاضطرارَ بسوءِ الاختيارِ، لا ينافي إطلاقَ

الخطابِ والوجوبَ المجعولَ أيضاً؛ تبعاً لعدمِ منافاتِهِ للعقابِ والإدانةِ. نعمْ، لا أثرَ عمليّاً لهذا الإطلاقِ؛ إذ سواءٌ قُلنا بِهِ أوْ لا، فروحُ التكليفِ محفوظةٌ على كلِّ حالٍ، وفاعليّتُهُ ساقطةٌ على كلّ حالٍ، والإدانةُ مسجّلةٌ على المكلّفِ عقلاً بلا إشكالٍ.

الشرح

يقع البحث في المقام في مسألة: (الاضطرار بسوء الاختيار)، التي بحثها صاحب الكفاية في التنبيه الأوّل من تنبيهات مبحث اجتماع الأمر والنهي. ويُقصد بها: اضطرار المكلّف إلى مخالفة التكليف وعدم امتثاله، بسبب عجزه الناشئ من سوء اختياره؛ إمّا لأجل عصيانه، وإمّا لتعجيز نفسه، كما مثّلنا له سابقاً بمن كُلّف بالصلاة فأراق الماء ونجّس التراب باختياره، بحيث أصبح فاقداً للطهورين، وبالتالي فهو عاجزٌ عن الإتيان بالصلاة. وقد وقعت هذه المسألة محلّاً للبحث عند علماء الأُصول، وقد بحثوها من جهتين: جهة استحقاق مثل هذا المكلّف للعقاب أو عدم استحقاقه له، وجهة توجّه الخطاب وعدمه.

الجهة الأولى: الاضطرار بسوء الاختيار بلحاظ مرحلة العقاب

لا إشكال في سقوط العقاب عن المكلّف الذي طرأ عليه العجز لا باختيارٍ منه، وفوجئ بالسبب المعجّز، من قبيل من أُمر بالصلاة، ولكنّه لم يأتِ بها لعدم القدرة على تحصيل الطهارة المائيّة أو الترابيّة، كما إذا قلنا أنّ الإتيان بالصلاة مشروط بالطهارة بأحد الطهورين، فمثل هذا المكلّف لا يدان ولا يُعاقب؛ لما تقدّم من أنّ الإدانة مشروطةٌ بالقدرة، والعجز مسقطٌ لها. أمّا من اضطرّ إلى المخالفة بسوء اختياره، كما لو كان الاضطرار والعجز ناشئاً عن العصيان أو التعجيز أو طروء المعجّز مع علمه بأنّه سيطرأ، وتماهله في الامتثال حتى طرأ، فإنّه يُدان ويُعاقب على المخالفة. من هنا اشتهر على ألسنة علماء الأُصول : (أنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً)، بمعنى أنّه لا ينفي القدرة بالقدر المعتبر شرطاً في الإدانة والعقاب.

قال الشهيد قدس سره: «إنّ المقتضي للحرمة بحسب مقام الإثبات والدليل تامّ؛ لأنّ هذا الخروج تصرّفٌ في مال الغير، فيشمله إطلاق دليل حرمة التصرّف في المغصوب.

ولا مانع من تأثير هذا المقتضي قبل الدخول في الغصب؛ لأنّ المولى قد زجر عن جميع أنحاء التصرّف في الغصب، ومنها هذا الخروج، وهو مقدورٌ له بقدرته على الدخول وعدمه. وأمّا بعد دخوله إلى الأرض المغصوبة، فأيضاً المقتضي لحرمة الخروج موجود؛ لأنّ الخروج لم يخرج عن كونه غصباً، فيكون مشمولاً لإطلاق حرمة الغصب. إلّا أنّ بقاء النهي في هذه الحالة غير معقول.

والوجه في ذلك، هو: أنّ الغرض من الأمر والنهي، هو توجيه اختيار المكلّف نحو مطلوب المولى ومقصوده. وفي المقام، لا يمكن توجيه اختيار المكلّف بهذا النهي، فإنّ هذا النهي قد استوفى غرضه، ولابدّ من سقوطه، وذلك لأنّه إن ادّعي توجيهيّة اختيار المكلّف للخروج، فهذا خلف النهي عن الخروج، وإن ادّعي توجيهيّة اختيار المكلّف لترك الخروج، فهذا منافٍ لغرض المولى، لأنّ ترك الخروج يوقعه في محذور أشدّ.

وبهذا يثبت أنّ هذا النهي غير قابل للمحرّكيّة، فيُحكم بسقوطه، إلّا أنّه سقوط عصياني يستحقّ عليه العقاب»[١].

وقال في الفصول الغرويّة: «حُكي عن القاضي في مثل من توسّط أرضاً مغصوبة، القول بأنّه مأمور بالخروج ومنهيّ عنه، وأنّه عاصٍ بفعله وتركه، وعُزي ذلك أيضاً إلى جماعة من أصحابنا، وذهب قومٌ إلى أنّه مأمورٌ بالخروج وليس منهيّاً عنه ولا معصية عليه. والحقّ أنّه مأمورٌ بالخروج مطلقاً أو بقصد التخلّص، وليس منهيّاً عنه حال كونه مأموراً به، لكنّه عاصٍ به بالنظر إلى

---

(١) بحوث في علم الأصول (عبد الساتر): ج٦ ص٤٩٤.

النهي السابق»[١].

وقال الآخوند في الكفاية: «إنّ الاضطرار إلى ارتكاب الحرام، يوجب العقوبة عليه»[٢].

وقال الإمام الخميني قدس سره: «مثَل المتوسّط في الأرض المغصوبة مثَل من اضطرّ نفسه إلى أكل الميتة بسوء اختياره، فهو ملزمٌ من ناحية عقله بأكلها حتى يسدّ به رمقه ويدفع به جوعه، إلّا أنّه فعلٌ محرماً، يشمله قوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ**﴾، ولا يراه العقل معذوراً في ترك الخطاب الفعلي، وهكذا الحال في جميع الموارد التي سلب المكلّف قدرته اختياراً. ولو ساعدنا القوم في سقوط الأمر، لا يمكن المساعدة في عدم إجراء حكم المعصية بشهادة الوجدان والعقل»[٣].

وقال السيد الخوئي قدس سره: «إنّ ما اشتهر بين الأصحاب: من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً، في غاية الصحّة والمتانة. فلو اضطر الإنسان نفسه باختياره إلى ارتكاب محرّم ـ كما لو دخل في الأرض المغصوبة، أو ألقى نفسه من شاهقٍ، أو ما شاكل ذلك ـ فعندئذٍ وإن كان التكليف عنه ساقطاً؛ لكونه لغواً صرفاً بعد فرض خروج الفعل عن اختياره، وأمّا عقابه فلا قبح فيه أصلاً؛ وذلك لأنّ هذا الاضطرار حيثُ إنّه منتهٍ إلى الاختيار، فلا يحكم العقل بقبحه أبداً»[٤].

وهذا القول هو المشهور بين علماء الأُصول.

ولكن هناك من ذهب إلى القول بعدم العقاب في هذه الصورة، وقد أشار

---

(١) الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الشيخ محمد حسين الحائري: ص١٣٨.

(٢) انظر كفاية الأصول، المحقق الخراساني: ص١٦٧.

(٣) تهذيب الأصول، تقرير بحث السيد الخميني، للسبحاني: ج١ ص٣٢٢.

(٤) محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث الخوئي، للفياض: ج٢ ص٣٦٤.

إلى هذا الخلاف السيّد الخوئي قُدِّسَ سِرُّه حيث قال: « وفي مقابل هذا القول ادّعى جماعةٌ منافاته للاختيار عقاباً وخطاباً. أمّا الخطاب فهو واضح؛ لأنّه لغوٌ صرف. وأمّا العقاب؛ فلأنّه عقابٌ على غير مقدورٍ، وهو قبيح عقلاً»[1].

والحقّ: أنّه لا مانع من العقاب؛ لأنّ المكلّف كان متمكّناً في بداية الأمر أن لا يجعل نفسه مضطرّاً إلى ارتكاب الحرام، فلو جعل نفسه كذلك بسوء اختياره وارتكب الحرام، حكم العقل باستحقاقه العقاب لا محالة؛ لأنّه منتهٍ إلى اختياره، ومن الطبيعي أنّ العقل لا يفرّق في استحقاق العقاب على فعل الحرام بين كونه مقدور الترك بلا واسطة، أو معها، وإنّما يحكم بقبح استحقاقه على ما لا يكون مقدوراً له أصلاً.

فتحصّل: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً. وسيأتي تفصيل البحث في مبحث اجتماع الأمر والنهي.

الجهة الثانية: الاضطرار بسوء الاختيار بلحاظ مرحلة الخطاب

وقع بحثٌ بين علماء الأُصول في أنّ الإنسان الذي عجّز نفسه، هل يوجد في حقّهِ خطابُ: (صلِّ) ـ مثلاً ـ أم لا يوجد؟ وهل العجز وعدم القدرة ينافي الخطاب أم لا ينافيه؟

ذهب مشهور الأُصوليين إلى المنافاة؛ باعتبار أنّ الخطاب فيه داعي البعث والتحريك، والمضطرّ لا يستطيع أن يتحرّك، لأنّه ـ حسب الفرض ـ قد عجّز نفسه، فلا معنى حينئذٍ لتوجّه الخطاب إليه. ومن هنا اشتهر على ألسنة علماء الأُصول : (أنّ الاضطرار بسوء الاختيار ينافي الخطاب)، بمعنى: أنّ العجز وعدم القدرة الناشئ من العصيان أو التعجيز أو العلم بطروّ المعجّز مع التماهل عن الامتثال حتّى طرأ المعجز، يكون مسقطاً للتكليف، أي: لا يتوجّه

---

(١) المصدر السابق.

إلى المكلّف خطاب. فتوجيه الخطاب يتنافى مع الاضطرار بسوء الاختيار. فمن رمى نفسه من شاهق، لا يتوجّه إليه ـ في أثناء المباشرة بالسقوط ـ خطاب: (لا ترم بنفسك)، لأنّه لغوٌ صرف. نعم، للشارع أن يُعاقبه.

وبهذا يتّضح أنّ الفرق بين الاضطرار بسوء الاختيار، والاضطرار لا عن اختيار، ينحصر في الإدانة في الأوّل، وعدمها في الثاني، وأمّا بالنسبة إلى التكليف وتوجّه الخطاب، فكما لا يُمكن أن يتوجّه الخطاب للعاجز لا بسوء اختياره، فكذلك لا يمكن أن يتوجّه إليه، وإن كان بسوء اختياره؛ لأنّ المانع في الحالتين واحد، وهو العجز وعدم القدرة ليس إلّا، ولا يعقل تكليف العاجز.

قال الآخوند الخراساني رحمه الله: «إنّ مناط حكم العقل باعتبار القدرة إنّما هو قبح تكليف العاجز، وهذا إنّما يكون إذا كان الشخص عاجزاً بنفسه وبذاته، بحيث لا يكون له إلى الفعل سبيلٌ، كالطيران في الهواء، فإنّ التكليف بمثل هذا قبيحٌ على المولى كما يقبح العقاب منه عليه.

وأمّا إذا لم يكن الشخص عاجزاً بنفسه وبذاته، بل هو عجّز نفسه بسوء اختياره وسلب عنه القدرة، ففي مثل هذا لا يحكم العقل بقبح عقابه وإن قبح تكليفه بعد عجزه، ولا ملازمة بين قبح التكليف وقبح العقاب، فإنّ قبح التكليف لمن عجّز نفسه إنّما هو لمكان لغويّة التكليف، حيث لا يصلح أن يكون التكليف محرّكاً وباعثاً نحو الفعل، وهذا بخلاف العقاب فإنّه لا يقبح عقابه بعد ما كان الامتناع بسوء اختياره.

وهذا معنى ما يقال: إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فإنّه إنّما لا ينافيه عقاباً لا خطاباً»[1].

---

(١) فوائد الأصول، الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني: ج١ـ٢ ص١٩٧.

رأي المصنّف بالنسبة للجهة الثانية

ذهب المشهور من الأُصوليين ـ كما تقدّم ـ إلى أنّ ارتفاع القدرة مطلقاً ينافي التكليف، وقد رفض الشهيد قدس‌سره هذا الإطلاق واعتبره غير صحيح. فقال: إن كان قصدهم: من أنّ الخطاب لا يوجّه إلى العاجز وأنّ التكليف ساقطٌ عنه، سقوطَ الفاعليّة والمحرّكيّة والباعثيّة؛ بمعنى أنّ العاجز مهما كان منشأ عجزه وسببه فهو لن يتحرّك نحو الفعل فلا محركيّة للخطاب نحو متعلّقه، فهذا صحيح وفي غاية المتانة، لأنّه لا معنى للمحركيّة مع العجز الفعلي، سواء كان هذا العجز ناشئاً عن سوء اختيار أو لا عن ذلك. فحتى العاصي بعد أن دخل في الأرض المغصوبة لو بقي خطاب (لا تتصرّف بالأرض المغصوبة) فهذا لن يحرّك المكلّف؛ لأنّه ـ بحسب الفرض ـ مضطرّ إلى التصرّف الخروجي.

وإن كان قصدهم من ذلك سقوطَ الفعليّة ـ المعبَّر عنها بالمجعول ـ فهذا غير صحيح؛ وهذا يعني أنّ المصنّف قدس‌سره يرى أنّ فعليّة الخطاب والتكليف لا تسقط بالاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار.

والسبب في ذلك هو أنّ التكليف إنّما يرتفع إذا كان مشروطاً بالقدرة حدوثاً وبقاء، فحيث لا قدرة بقاء لا تكليف كذلك. أمّا إذا كان مشروطاً بها حدوثاً لا بقاءً، أي مشروطاً بالقدرة بالقدر الذي يحقّق الإدانة والمسؤوليّة، فهذا حاصلٌ بأوّل حدوث القدرة في أوّل الأمر، فلا يكون الوجوب بفعليّته منوطاً في بقائه ببقاء القدرة.

وبيان آخر: إذا كان المكلّف قادراً على الامتثال حدوثاً، ولكنّه عجّز نفسه؛ إمّا بالعصيان أو بالتعجيز فإنّ ذلك لا يعفيه من العقاب ويبقى مداناً. أمّا الخطاب فيسقط. وهذا يعني: أنّنا في العقوبات نحتاج إلى القدرة حدوثاً فقط، أمّا في الخطاب فإنّنا نحتاج إلى القدرة حدوثاً وبقاء. وهذا يعني: أنّ الخطاب

يدور مع القدرة، فإن وُجدت فالخطاب موجود، وإن فُقدت فالخطاب غير موجود.

والصحيح في نظر الشهيد قُدِّسَ سِرُّهُ هو أنّ التكليف مشروطٌ بالقدرة حدوثاً لا بقاء، فكما أنّ العقاب مشروطٌ بالقدرة حدوثاً ولا ينتفي بانتفاء القدرة بقاء، كذلك الخطاب؛ لأنّ البرهان على اشتراط القدرة في التكليف لا يقتضي أكثر من اشتراطها حدوثاً فقط؛ لأنّ التكليف قد جعل بداعي البعث والتحريك المولوي، وحينئذٍ يحكم العقل بوجوب التحرّك امتثالاً لأمر المولى، واستحقاق العقوبة على المخالفة. وهذا يعني أنّ التحريك المولوي يستلزم الإدانة والعقاب على المخالفة. ولما كانت الإدانة مشروطةً بالقدرة حدوثاً، فكذلك التكليف المولوي؛ لأنّ المحركيّة لّما كانت ملازمةً للإدانة فلابدّ أن يكون ما هو شرطٌ في مرحلة الإدانة هو بعينه شرطاً في مرحلة التكليف، وهو القدرة حدوثاً وإن زالت بقاء. ومن هنا صحّ: أن الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي إطلاق الخطاب والوجوب المجعول أيضاً؛ تبعاً لعدم منافاته للعقاب والإدانة.

إذن فالشهيد الصدر قُدِّسَ سِرُّهُ صحّح عبارة المشهور من أنّ (الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وينافيه خطاباً)، إلى القول: (بأنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً)، ومراده من الخطاب: فعليّة الخطاب لا فاعلّيته.

والفرق بين القولين هو فرقٌ نظريّ. فقول المشهور: من أنّ القدرة شرط بقاء التكليف وأمّا قول السيّد الشهيد من كفاية اشتراطها حدوثاً، يفترقان في مسألة بقاء التكليف على فعليّته وعدمها فقط.

لكنّه لا يوجد فرقٌ عمليّ بين القولين؛ سواء قلنا بشمول الخطاب لحالة العجز أم قلنا بعدم شموله؛ لأنّ مبادئ التكليف من ملاكٍ وإرادةٍ محفوظةٌ على كلّ حال، وفاعليّته ساقطةٌ على كلّ حال، لأنّها ليست إلّا محرّكيّته، ولا تعقل

المحرّكيّة مع العجز الفعلي، أمّا الإدانة فهي مسجّلةٌ على المكلّف بلا إشكال.

ولا يوجد فرقٌ عمليّ أيضاً بالنسبة لروح الحكم والتكليف من الملاك والمبادئ والإرادة والشوق، فإنّها محفوظةٌ على كلّ حال، فسواء قلنا بوجود تكليفٍ بحقّ العاجز بسوء الاختيار أم لا، فإنّ ملاكات ومبادئ التكليف موجودةٌ بحقّه؛ لأنّ الفعل الذي عجز أو عجّز نفسه عنه لا تزال فيه مبادئ الحكم ولا يزال ملاك الحكم موجوداً فيه ولا معنى لارتفاعه لمجرّد عجز المكلّف، فإنّ الشوق والإرادة والملاك لا يدور أمرها مدار قدرة المكلّف أو عجزه؛ إذ قد تتعلّق إرادة المولى بشيءٍ غير مقدور، ويكون محبوباً له.

وهكذا بالنسبة للإدانة فإنّها ثابتةٌ على هذا المكلّف على كلّ حالٍ أيضاً؛ لأنّ العقل يحكم أنّ المكلّف الذي لم يمتثل أوامر المولى فهو مستحقّ للعقاب؛ لأنّه كان قادراً على الامتثال ولم يفعل باختياره؛ ولأنّه هو الذي سلب القدرة عن نفسه باختياره، ومع وجود الاختيار لدى المكلّف فيصحّ العقاب والإدانة.

ومما تقدّم يتضح أنّ المكلّف في حالات ارتفاع القدرة بسوء الاختيار، مستحقّ للعقاب سواء كان التكليف باقياً أم لا، وأنّ روح الحكم محفوظةٌ أيضاً سواء كان التكليف باقياً أم لا، أمّا الفاعليّة والمحرّكيّة فهي مرتفعة سواء كان التكليف باقياً أم لا.

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «**أي أنّه**»، أي: أنّ الاضطرار بسوء الاختيار.

• قوله قدّس سرّه: «**لا ينفي القدرة بالقدر المعتبر شرطاً في الإدانةِ والعقاب**»، وهذا معناه: أنّ العقاب مشروطٌ بالقدرةِ حدوثاً وإن انتفت بقاءً.

• قوله قدّس سرّه: «**ويراد بالاضطرار بسوء الاختيار ما نشأ عن العصيان أو**

التعجيز»، هذا كلّه في المرتبة الرابعة، أي: سقوط العقاب وعدم سقوطه، وقد تبيّن أنّ انتفاء القدرة لا يسقط العقاب في السبب الأوّل والثاني.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**أمّا التكليف**»، أي: الخطاب.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**فقد يقال: إنّه يسقط بطرّو العجز مطلقاً**»، هذه إشارة إلى أنّه لا يرتضي هذا الإطلاق. والمراد بـ(مطلقاً) هنا: سواء كان منشأ العجز سوء الاختيار أم كان حسن الاختيار، أي سواء كان سبب العجز هو الأوّل والثاني أم كان الثالث فإنّ التكليف يسقط.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**سواء كان هذا العجز منافياً للعقاب والإدانة**»، كما في السبب الثالث.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**أو لا**»، أي: ليس منافياً كما في السبب الأوّل والثاني.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**لأنّه على أيّ حالٍ تكليف بغير المقدور وهو مستحيل**»، فكيف يقول المولى للمكلّف: (صلِّ) وهو غير قادرٍ على الصلاة؟**!**

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وعلى هذا الأساس يردف ما تقدّم**»، من كلام الأُصوليين.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**ينافيه خطاباً**»، وهذا معناه: أنّ الخطاب مشروطٌ بالقدرة حدوثاً وبقاءً.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**ومقصودهم بذلك سقوط التكليف**»، وإذا سقط فلا يبقى عندنا طريقٌ إلى الملاك، لأنّ الملاك مدلولٌ التزاميّ، فإذا سقط المدلول المطابقيّ، سقط بتبعه المدلول الالتزاميّ.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**والصحيح**»، من هنا يبدأ الأستاذ الشهيد بتفصيل الكلام، فيقول: ما هو مرادكم من سقوط الخطاب؟ فإن كان مرادكم سقوط فاعليّة الخطاب فهذا صحيح. أمّا إن كان مرادكم سقوط فعليّة الخطاب فهذا غير صحيح، والمراد من الفاعليّة: التحريك. ومن الفعليّة: الكشف عن المبادئ، لأنّنا ذكرنا فيما سبق أنّه توجد في الخطاب جهتان: جهة التحريك، وجهة

الكاشفيّة عن المبادئ، فإذا كان مقصودكم أنّ الخطاب بكلا شقّيه يسقط، فلا نقبل، أمّا إذا كان مقصودكم أنّ الخطاب بفاعليّتهِ يسقط فنقبل ذلك.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**فاعليّته**»، أي فاعليّة التكليف.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**فعليّته**»، أي فعليّة التكليف.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**فيرد عليهم: أنّ الوجوب المجعول إنّما يرتفع إذا كان مشروطاً بالقدرة ما دام ثابتاً**»، إذ لا دليل على الوجوب المجعول على أنّه مشروطٌ بالقدرة حدوثاً وبقاء، بل الدليل على أنّ الوجوب مشروطٌ بالقدرة حدوثاً فقط.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**وأمّا إذا كان مشروطاً بالقدرة بالقدر الذي يحقّق الإدانة والمسؤوليّة**»، أي: وأمّا إذا كان الوجوب مشروطاً حدوثاً فقط.

• قوله قَدَّسَ سِرَّهُ: «**فروح التكليف محفوظةٌ على كلّ حال**»، ومعنى روح التكليف: حقيقة التكليف التي تكمن في مبادئهِ. وهي موجودة سواء كان تكليف أم لم يكن.

خلاصة البحث

• حالات ارتفاع القدرة ترجع إلى أحد الأسباب التالية:

السبب الأوّل: العصيان، والثاني: التعجيز؛ والثالث: العجز الطارئ لسببٍ خارجٍ عن اختيار المكلّف.

• ثبوت الإدانة في الحالة الأولى والثانية، فيستحق المكلّف العقاب على المخالفة؛ لأنّ القدرة حدوثاً على الامتثال كافيةٌ لإدخال التكليف في دائرة حقّ الطاعة.

• الحالة الثالثة، لابدّ من التفصيل بين حالة علم المكلّف بأنّه سيطرأ عليه السبب المعجّز وتماهله في الامتثال حتى طرأ، وبين حالة عدم العلم. ففي

حالة عدم العلم لا إدانة ولا عقاب على المخالفة. وأمّا في حالة العلم، فالإدانة ثابتة؛ لأنّه علم المكلّف بطروء السبب المعجز.

• الجهة الأولى: الاضطرار بسوء الاختيار بلحاظ مرحلة العقاب، فلا مانع من العقاب؛ لأنّ المكلّف كان متمكّناً في بداية الأمر أن لا يجعل نفسه مضطرّاً إلى ارتكاب الحرام

• الجهة الثانية: الاضطرار بسوء الاختيار بلحاظ مرحلة الخطاب، فالصحيح في نظر السيّد الشهيد هو أنّ الاضطرار بسوء الاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً وخطاباً.

(١٥٩)

الجامع بين المقدور وغير المقدور

- صور متعلّق التكليف
- الأقوال في المسألة
  ١. ما اختاره المحقّق النائيني
  ٢. ما اختاره المحقّق الكركي
- ثمرة البحث

الجامع بين المقدور وغيره

ما تقدّمَ حتّى الآن كانَ يعني أنّ التكليفَ مشروطٌ بالقدرةِ على متعلّقِهِ. فإذا كانَ متعلّقُه بكلِّ حصصِهِ غيرَ مقدورٍ، انطبقت عليهِ قاعدةُ استحالةِ التكليفِ بغيرِ المقدورِ، وأمّا إذا كانَ متعلّقُه جامعاً بينَ حصّتينِ إحداهما مقدورةٌ، والأخرى غيرُ مقدورةٍ، فلا شكَّ أيضاً في استحالةِ تعلّقِ التكليفِ بالجامعِ على نحوِ الإطلاقِ الشموليّ. وأمّا تعلّقُه بالجامعِ على نحوِ الإطلاقِ البدليّ، ففي انطباقِ القاعدةِ المذكورةِ عليهِ كلامٌ بينَ الأعلامِ.

وقد ذهبَ المحقّقُ النائيني رحمه الله إلى أنّ التكليفَ إذا تعلّقَ بهذا الجامعِ، فيختصُّ ـ لا محالةَ ـ بالحصّةِ المقدورةِ منهُ، ولا يمكنُ أن يكونَ للمتعلّقِ إطلاقٌ للحصّةِ الأخرى؛ لأنّ التكليفَ بداعي البعثِ والتحريكِ، وهو لا يمكنُ إلّا بالنسبةِ إلى الحصّةِ المقدورةِ خاصّة، فنفسُ كونِهِ بهذا الداعي يُوجبُ اختصاصَ التكليفِ بتلكَ الحصّة.

وذهبَ المحقّقُ الثاني، ووافقَهُ جماعةٌ من الأعلامِ إلى إمكانِ تعلّقِ التكليفِ بالجامعِ بينَ المقدورِ وغيرِهِ على نحوٍ يكونُ للواجبِ إطلاقٌ بدليٌّ يشملُ الحصّةَ غيرَ المقدورةِ، وذلكَ لأنّ الجامعَ بينَ المقدورِ وغيرِ المقدورِ مقدورٌ، ويكفي ذلكَ في إمكانِ التحريكِ نحوَه. وهذا هو الصحيحُ.

وثمرةُ هذا البحثِ تظهرُ فيما إذا وقعتْ الحصّةُ غيرُ المقدورةِ من الفعلِ الواجبِ صدفةً، وبدونِ اختيارِ المكلّفِ، فإنّه على قولِ المحقّقِ النائيني يُحكمُ بعدمِ إجزائِها، ووجوبِ إتيانِ الجامعِ في ضمنِ حصّةٍ أخرى لأنّه يفترضُ اختصاصَ الوجوبِ بالحصّةِ المقدورةِ. فما وقعَ ليس مصداقاً للواجبِ، وإجزاءُ

غيرِ الواجبِ عن الواجبِ يحتاجُ إلى دليلٍ.

وعلى قولِ المحقّقِ الثاني نتمسّكُ بإطلاقِ دليلِ الواجبِ لإثباتِ أنّ الوجوبَ متعلّقٌ بالجامعِ بينَ الحصّتينِ فيكونُ المأتيُّ بهِ فرداً من الواجبِ فيُحكمُ بإجزائِه، وعدمِ وجوبِ الإعادةِ.

الشرح

صور متعلّق التكليف

تقدّم آنفاً أنّ التكليف بغير المقدور مستحيلٌ عقلاً، فالفعل إذا كان خارجاً عن قدرة المكلّف فلا يكلَّف ولا يخاطَب به ولا يعاقَب على عدم امتثاله أيضاً.

لكنّ الفعل غير المقدور يمكن تصوّره من ناحية تعلّق التكليف به على صور:

الصورة الأولى: أن يكون متعلّق التكليف عنواناً ويكون بتمام حصصه غير مقدور وكان التكليف به بعينه، فهنا لا إشكال في الاستحالة.

الصورة الثانية: أن يكون متعلّق التكليف عنواناً أي الجامع، وأن تكون بعض حصص هذا الجامع مقدورة وبعضها الآخر غير مقدورة.

وفي هذه الحالة يجب أن نُلاحظ كيفيّة تعلّق الحكم، فإن كان الحكم المتعلّق بالجامع بنحو الإطلاق الشموليّ أو العموم الاستغراقي أو المجموعي فهو أيضاً مستحيل؛ وذلك لأنّ الإطلاق أو العموم الشموليين معناهما الانحلال لكلّ فردٍ فردٍ من أفراد العنوان، فكلّ حصّة يتعلّق بها حكم، فيكون من التكليف بغير المقدور، وهو مستحيلٌ كالقسم الأوّل.

وأمّا إذا كان الحكم المتعلّق الجامع بنحو الإطلاق أو العموم البدلي، أي يكون المطلوب حصّةً واحدةً من الحصص، ففي هذه الحالة يقع البحث في أنّ عنوان الجامع بين الحصص المقدورة وغير المقدورة والذي تعلّق التكليف به، هل هو مقدور فيعقل التكليف به، أم ليس بمقدور فيستحيل التكليف به؟ وهذا هو الذي وقع مورداً للبحث عندهم على أقوال.

وقبل تحقيق الحال في المسألة نقول: إنّ عدم قدرة المكلّف على الإتيان بالفعل وعجزه عنه، له صورتان:

الأولى: إنّ عدم القدرة على الإتيان بالفعل ناشئ من عجز المكلّف عن الإتيان بالفعل المأمور به، مع إمكان وقوع الفعل بحسب طبعه.

الثانية: إنّ عدم القدرة ناشئ من أنّ الفعل بحسب طبعه، ممّا يستحيل وقوعه في الخارج.

والذي يظهر من كلمات بعض علماء الأُصول أنّ محلّ النزاع ـ الذي يرجى أن تكون له ثمرة عمليّة ـ هي الصورة الأولى.

وفي المسألة قولان:

القول الأول: ما اختاره المحقّق النائيني

حيث ذهب قدس سره إلى أنّه: إذا كان تعلّق التكليف بالجامع على نحو الإطلاق البدلي، وكان أحد فرديه مقدوراً، والفرد الآخر غير مقدور، فإنّ الخطاب يتوجّه إلى المقدور. وبعبارة أخرى: إذا توجّه أمرٌ بجامعٍ على نحو الإطلاق البدلي، وكان أحد الفردين مقدوراً والآخر غير مقدور، فهل الخطاب يشملهما معاً، أم يتوجّه إلى المقدور دون غير المقدور؟ اختار المحقق النائيني رحمه الله أنه يتوجّه إلى المقدور خاصّة، ولا يتوجّه إلى غير المقدور؛ لأنّ التكليف بداعي البعث والتحريك، وهو لا يمكن إلّا بالنسبة إلى الحصّة المقدورة خاصّة. فنفس كونه بهذا الداعي، يوجب اختصاص التكليف بتلك الحصّة.

وهذا ما أفاده رحمه الله في الأجود، حيثُ قال: «ثمّ إنّ النزاع في صحّة امتثال الأمر بالطبيعة بإتيان فردها وإن لم يكن شخص الفرد مقدوراً وعدم صحّته، إنّما نشأ من النزاع في أنّ اشتراط الأمر بشيء بالقدرة على متعلّقه هل هو من

جهة حكم العقل بقبح الخطاب بغير المقدور أو من جهة أنّ نفس البعث إلى شيءٍ والتحريك نحوه يستلزم كون المبعوث إليه مقدوراً. فإنّ التحريك نحو غير المقدور غير معقول، فمتعلّق الطلب في نفسه وإن كان يعمّ غير المقدور، إلّا أنّ نفس تعلّق الطلب به يوجب تقييده بالحصّة المقدورة. فغير المقدور من أفراده يخرج عن حيّز الأمر، لا محالة. فإن قلنا بالأوّل، صحّ امتثال الأمر بالطبيعة بإتيان فردها وان لم يكن شخص الفرد مقدوراً؛ لما تقدّم من أنّ الانطباق قهريّ والإجزاء عقليّ. وأمّا إذا قلنا بالثاني، امتنع الامتثال بغير المقدور؛ فإنّ الطبيعة بما هي وإن كانت منطبقة على غير المقدور أيضاً إلّا أنّها بما هي مأمورٌ بها، لا تنطبق عليه، فلا يصحّ الامتثال به. وإذ قد عرفت ـ في ما تقدّم ـ أنّ نفس تعلّق الطلب بشيء، يقتضي اعتبار القدرة في متعلّقه، تعرف أنّ الحقّ في المقام هو القول بالامتناع من الجهة الثانية، فلا يصحّ امتثال الأمر بالطبيعة بالإتيان بالمجمع في حال الالتفات والعمد»[1].

وقد أوضح الشهيد قدس سره مراد ما أفاده المحقّق النائيني فقال: «إنّ اعتبار القدرة في التكليف إن كان من باب حكم العقل بقبح التكليف بغير المقدور لأنّه إحراج للمكلّف على المخالفة مثلاً، صحّ ما ذكر؛ إذ على هذا الأصل يمكن أن يقال: إنّ العقل لا يحكم بأزيد من اعتبار القدرة على الواجب بنحوٍ لا يلزم من التكليف الإحراج المذكور، وهذا يكفي فيه القدرة على بعض أفراد الواجب الموسّع، فيبقى تعلّق التكليف بالجامع بين الفرد المزاحم وغيره من الواجب الموسّع معقولاً؛ إذ لا يلزم منه المحذور العقليّ، فيكون الفرد المزاحم فرداً من المأمور به أيضاً.

وأمّا إذا قلنا باعتبار القدرة في الخطاب من جهة اقتضاء نفس التكليف

---

(١) أجود التقريرات، تقرير بحث النائيني، للسيد الخوئي: ج١ ص٣٦٧ ـ ٣٦٩.

لذلك لأنّه عبارة عن جعل الداعي للمكلّف نحو الفعل وهو لا يكون إلّا بلحاظ ما يعقل جعل الداعي إليه وهو الأمر المقدور، فلا محالة يتضيّق الخطاب بحدود ما يكون مقدوراً من متعلّقه، فلا يكون هناك أمرٌ بالجامع بين الفرد المزاحم وغيره من الواجب الموسّع؛ لأنّه لا قدرة عليه شرعاً بحسب الفرض، فلا يقع فرداً من المأمور به»[1].

وأورد الشهيد قدس سره على ما اختاره المحقّق النائيني: «أنّ اشتراط القدرة في الخطاب والحكم لكونه يجعل بداعي جعل الداعي لا يعني تخصيص متعلّق الخطاب بالحصّة المقدورة خاصّة وإنّما يعني اشتراط كونه مقدوراً، ومن الواضح أنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدورٌ ولو كانت الأفراد طوليّة لا عرضيّة، فإنّ القدرة على الجامع الّذي هو متعلّق الخطاب والحكم موجود، فيكون البعث نحوه معقولاً كما هو واضح. نعم، لو فرض أنّ التخيير بين الأفراد شرعيٌّ لا عقليّ، كان تعلّق الخطاب بالفرد المزاحم غير معقول، إلّا أنّه خلف المفروض»[2].

القول الثاني: ما اختاره المحقّق الكركي

ذهب المحقّق الكركي إلى إمكان تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، على نحوٍ يكون للواجب إطلاقٌ بدليٌّ يشمل الحصّة غير المقدورة. وهذا ما أفاده بقوله: «فإن قيل: وجوب القضاء على الفور ينافي وجوب الصلاة في الوقت الموسّع، لأنّه حين وجوب الصلاة إذا تحقّق وجوب القضاء على الفور يلزم تكليف ما لا يطاق، وهو باطل، وإن لم يبق خرج الواجب عمّا ثبت له من صفة الوجوب الفوري.

---

(١) بحوث في علم الأصول (الهاشمي): ج٢ ص٣٢٠.

(٢) المصدر السابق: ج٢ ص٣٢٣.

قلنا: لا نسلّم لزوم تكليف ما لا يطاق، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: أوجبت عليك كلّاً من الأمرين، لكنّ أحدهما مضيّق، والآخر موسّع، فإن قدّمت المضيّق فقد امتثلت وسلمت من الإثم، وإن قدّمت الموسّع فقد امتثلت وأثمت بالمخالفة في التقديم»[١].

وتبعه على ذلك جماعة من الأعلام، منهم السيد الخوئي رحمه الله، حيث قال: «من المعلوم أنّ الجامع بين المقدور وغيره مقدورٌ، فلا مانع من تعلّقه به»[٢].

فتحصّل: أنّ الميرزا يرى أنّه إذا توجّه خطابٌ بالجامع وكان أحد فرديه غير مقدور، فالجامع يختصّ بالمقدور، نقول له: لا دليل على الاختصاص، ولا يتعيّن الجامع بالفرد المقدور، بل يبقى الجامع على كونه جامعاً، وهذا يحقّقه، لكن من باب أنّك لا تستطيع أن تأتي بهذا الفرد، فتأتي بالفرد الآخر، فلو أتيت بهذا الفرد صدفةً فقد تحقّق الجامع.

والسيد الأستاذ قدس سره يرى أنّ ما اختاره المحقّق الثاني هو الصحيح.

ثمرة البحث

تظهر ثمرة هذا البحث فيما لو استطاع المكلّف أن يأتي بغير المقدور من باب الصدفة، فإنّ ذلك لا يجزي بناءً على مختار المحقّق النائيني رحمه الله؛ لأنّ الواجب كان مقدوراً وهو أتى بغير الواجب، وغير الواجب لا يجزي عن الواجب. أما بّناء على ما اختاره المحقّق الكركي رحمه الله من أنّ القدرة على المقدور وغيره مقدورة، فلو أتيت به صدفةً، فهذا يعني أنّك أتيت بالجامع، فلا نحتاج إلى دليل من الخارج للإجزاء، بل نفس الدليل الأوّل يثبت الإجزاء.

---

(١) جامع المقاصد، المحقق الكركي: ج٥ ص١٣ـ١٤.

(٢) محاضرات في أصول الفقه، تقرير بحث الخوئي، للفياض: ج٢ ص١٤٧.

تعليق على النصّ

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وأمّا متعلّقه**»، أي: متعلّق الأمر.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**أنّ التكليف إذا تعلّق بهذا الجامع، فيختصّ لا محالة بالحصّة المقدورة منه**»، وكأنّه توجّه إلى هذا الفرد، أمّا الفرد الثاني فحيث إنّه لا خطاب فيه، فلو أتيت بهِ فلا يجزئ غير الواجب عن الواجب، وإذا أجزأ فليس بالدليل الأوّليّ وإنّما بدليل آخر.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**فنفس كونه**»، أي: فنفس كون التكليف.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**بهذا الداعي**»، أي: بداعي التحريك.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**يشمل الحصّة غير المقدورة**» أيضاً؛ لأنّ الأفراد غير مأمور بها، والمأمور بهِ هو الجامع، والقدرة على الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدورةٌ.

خلاصة ما تقدّم

• عدم قدرة المكلّف على الإتيان بالفعل وعجزه عنه له صورتان:

الأولى: عدم القدرة على الإتيان بالفعل ناشئٌ من عجز المكلّف نفسه عن الإتيان بالفعل المأمور به، مع إمكان وقوع الفعل بحسب طبعه.

الثاني: عدم القدرة ناشئ من أنّ الفعل بحسب طبعه ممّا يستحيل وقوعه في الخارج.

• محلّ النزاع هو الصورة الأولى.

• لمتعلّق التكليف صور:

الأولى: أن يكون متعلّق التكليف حصّةً خاصّةً معيّنة، فإذا كانت هذه الحصّة غير مقدورةٍ، انطبقت عليها قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور.

الثانية: أن يكون متعلّق التكليف جامعاً بين حصّتين؛ إحداهما مقدورة

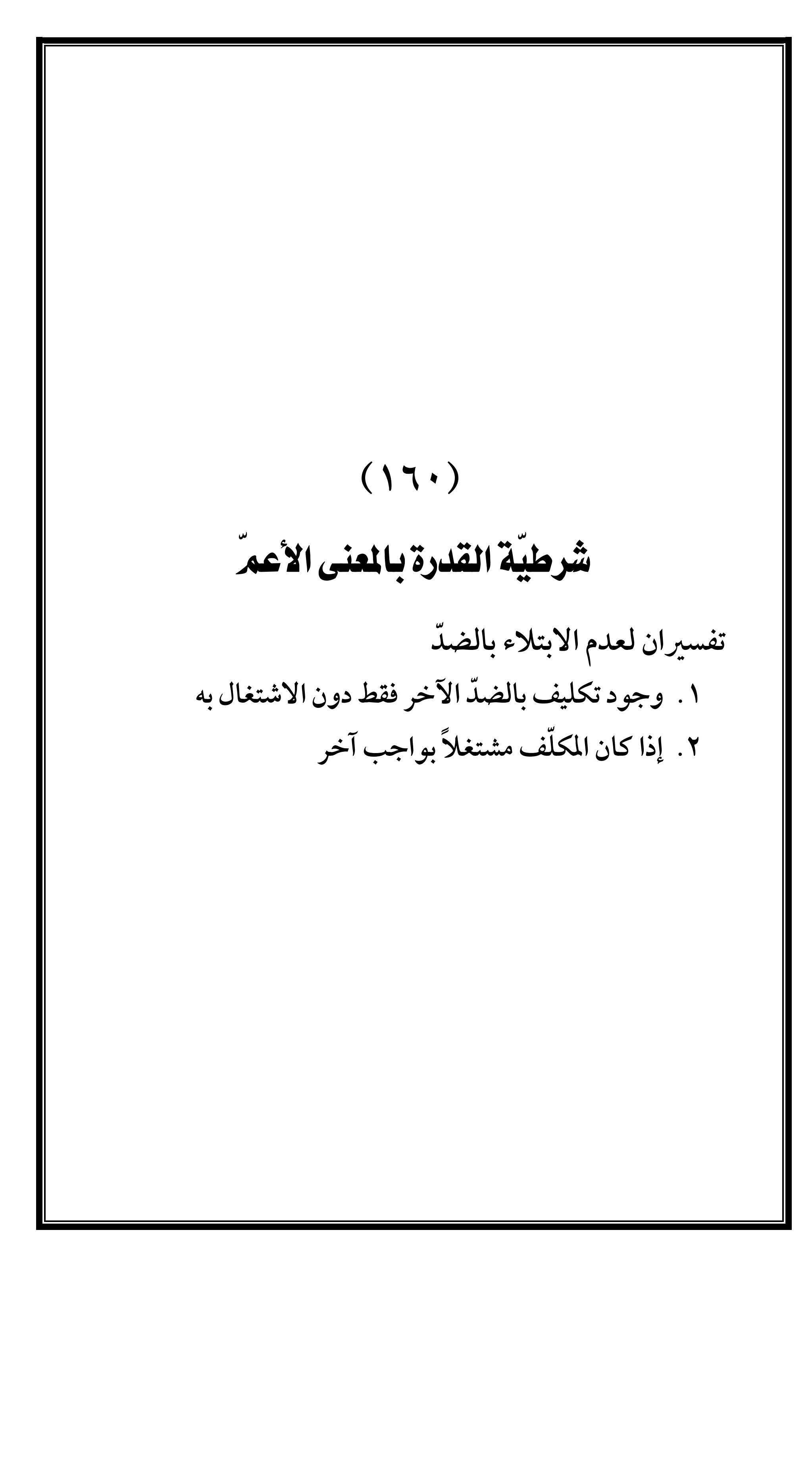
والأخرى غير مقدورة، وفي هذه الصورة تارةً: يكون التكليف متعلقاً بالجامع على نحو الإطلاق الشمولي، وأخرى: يكون التكليف متعلّقاً بالجامع على نحو الإطلاق البدليّ.

• في المسألة قولان:

الأوّل: ما اختاره المحقق النائيني، بمعنى: إذا تعلّق التكليف بالجامع على نحو الإطلاق البدليّ، وكان أحد فرديه مقدوراً، والفرد الآخر غير مقدور، فإنّ الخطاب يتوجّه إلى المقدور.

الثاني: ما اختاره المحقّق الكركي، أي: إمكان تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، على نحوٍ يكون للواجب إطلاق بدليّ يشمل الحصّة غير المقدورة.

• تظهر ثمرة هذا البحث فيما لو استطاع المكلّف أن يأتي بغير المقدور من باب الصدفة، فإنّ ذلك لا يجزي بناء على مختار المحقّق النائيني، أمّا بناء على ما اختاره المحقّق الكركي فيجزي.



(١٦٠)

شرطيّة القدرة بالمعنى الأعمّ

تفسيران لعدم الابتلاء بالضدّ

١. وجود تكليف بالضدّ الآخر فقط دون الاشتغال به

٢. إذا كان المكلّف مشتغلاً بواجب آخر

شرطيّةِ القدرةِ بالمعنى الأعمّ

تَقدّمَ أنّ العقلَ يحكمُ بتقيّدِ التكليفِ واشتراطِه بالقدرةِ على مُتعلّقِهِ؛ لاستحالةِ التحريكِ المولويّ نحوَ غيرِ المقدور، ولكنْ هل يَكفي هذا المقدارُ من التقييدِ أو لابدّ من تعميقه؟

ومن أجلِ الجوابِ على هذا السؤالِ، نلاحظُ أنّ المكلَّفَ إذا كانَ قادراً على الصلاةِ تكويناً، ولكنّه مأمورٌ فعلاً بإنقاذِ غريقٍ تفوتُ بإنقاذِهِ الصلاةُ؛ للتضادِّ بينَ عمليّتَي الإنقاذِ والصلاةِ، وعدمِ قدرةِ المكلَّفِ على الجمعِ بينهما، فهل يُمكن أن يُؤمرَ هذا المكلَّفُ بالصلاةِ والحالةُ هذه، فَيجتمعَ عليه تكليفانِ بكلا الفعلين؟

والجوابُ بالنفي؛ لأنّ المكلَّفَ وإن كانَ قادراً على الصلاةِ فعلاً قدرةً تكوينيّة، ولكنّه غيرُ قادرٍ على الجمعِ بينَها وبينَ إنقاذِ الغريق، فلا يمكنُ أن يُكلَّفَ بالجمع، ولا فرقَ في استحالةِ تكليفِهِ بالجمعِ بينَ أن يكونَ ذلك بإيجابٍ واحدٍ، أو بإيجابينِ يستدعيانِ بمجموعِهِما الجمعَ بينَ الضدّين. وعلى هذا فلا يمكنُ أن يُؤمرَ بالصلاةِ مَنْ هو مُكلّفٌ فعلاً بالإنقاذِ في هذا المثال، وإن كانَ قادراً عليها تكويناً. وذلك يعني وجودَ قيدٍ آخرَ للأمرِ بالصلاة ـ ولكلّ أمرٍ ـ إضافةً إلى القدرةِ التكوينيّةِ، وهو أن لا يكونَ مبتلىً بالأمرِ بالضدّ فعلاً. فالقيدُ إذن مجموعُ أمرين: القدرةُ التكوينيّةِ، وعدمُ الابتلاءِ بالأمرِ بالضدّ. وهذا ما نُسمّيهِ بالقدرةِ التكوينيّةِ بالمعنى الأعمّ، ولا إشكالَ في ذلك وإنّما الإشكالُ في معنى عدمِ الابتلاءِ الذي يتعيّنُ عقلاً أخذُه شرطاً في التكليف، فهل هو بمعنى أن لا يكونَ مأموراً بالضدِّ، أو بمعنى أن لا

يكونَ مشغولاً بامتثالِ الأمرِ بالضدّ.

والأوّل يعني أنّ كلَّ مكلَّفٍ بأحدِ الضدّين لا يكونُ مأموراً بضدّه سواء كانَ بصدَدِ امتثالِ ذلك التكليف أو لا.

والثاني يعني سقوطَ الأمرِ بالصلاةِ عمّن كُلّفَ بالإنقاذِ لكن لا بمجرّدِ التكليفِ، بل باشتغالِهِ بامتثاله. فمع بنائهِ على العصيانِ وعدمِ الإنقاذِ، يتوجّهُ إليه الأمرُ بالصلاة، وهذا ما يسمّى بثبوتِ الأمرينِ بالضدّينِ على نحوِ الترتّب.

الشرح

تقدّم الكلام في القاعدة السابقة وانتهينا إلى أنّ التكليف مشروطٌ بالقدرة، والمراد بها القدرة التكوينيّة، وهذا يعني أنّ المولى لا يصدر منه تكليفٌ لغير القادر؛ لاستحالة تحريك العاجز. وفي المقام يبحث في إضافة قيدٍ آخر مضافاً إلى القيد الأوّل وهو حكم العقل بعدم شمول التكليف للمكلّف المشغول فعلاً بامتثال واجبٍ آخرٍ مضادٍّ لا يقلّ عن الأوّل أهمّيّة، فكما أنّه يُعذر المكلّف العاجز تكويناً عن إنقاذ الغريق، كذلك يكون معذوراً إذا كان قادراً تكويناً على إنقاذه، ولكنّه اشتغل بإنقاذ غريقٍ آخر مماثلٍ على نحوٍ لم يبق بالإمكان إنقاذ الغريق الأوّل معه.

وهذا يعني أنّ كلّ تكليفٍ مشروطٌ بعدم الاشتغال بامتثالٍ مضادٍّ لا يقلّ عنه أهمّيّة، ومن الواضح أنّ هذا القيد دخيلٌ في التكليف بحكم العقل، ولو لم يصرّح به المولى في خطابه، كما هو الحال في القدرة التكوينيّة.

ومن هنا يُطلق على القدرة التكوينيّة اسم القدرة بالمعنى الأخصّ، وعلى ما يشمل هذا القيد الجديد اسم القدرة بالمعنى الأعمّ.

وبهذا يتّضح أنّ كلّ تكليفٍ مشروطٌ بشرطين:

الشرط الأوّل: القدرة التكوينيّة، أي: يجب أن يكون المكلّف قادر تكويناً على امتثال الأفعال، فالمشلول ـ مثلاً ـ يُعتبر عاجزاً عن الصلاة من قيامٍ، لذا فهو غير مكلّف بالصلاة من قيام.

إذن الشرط الأوّل للتكليف هو القدرة تكويناً على امتثال الأفعال.

الشرط الثاني: عدم الابتلاء بالضدّ؛ إذ لا خلاف بين الأصوليّين في استحالة الأمر بالجمع بين الضدّين، بالنحو الذي يجب على المكلّف امتثالهما

معاً في آنٍ واحد؛ لأنّه غير مقدورٍ من قبل المكلّف، لذا فهو يستحيل عقلاً، فلا يمكن أن يتوجّه الأمر إلى المكلّف بالصلاة وإنقاذ غريقٍ في آنٍ واحد، لعدم إمكان الجمع بينهما، وإن كان قادراً على امتثال أحدهما وترك الآخر، فيمكن أن يصلّي ويترك إنقاذ الغريق، ويمكن له أن يُنقذ ويترك الصلاة.

تفسيران لعدم الابتلاء بالضدّ

وقع الخلاف بين الأصوليّين في تفسير عدم الابتلاء بالضدّ على نحوين:

النحو الأوّل: وجود تكليفٍ بالضدّ الآخر فقط دون الاشتغال به

أي: أنّ المكلّف يُعتبر عاجزاً عن الفعل فيما لو توجّه إليه أمرٌ بكلا الفعلين المتضادّين في آنٍ واحد، وإن لم يكن في حالة امتثالٍ لأحدهما، فلا يمكن توجّه أمرين في آنٍ واحدٍ للصلاة وإنقاذ الغريق، بحيث لو اشتغل بإنقاذ الغريق لفاتته الصلاة في ذلك الوقت، للتضادّ بين الإنقاذ والصلاة، لعدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما في آنٍ واحد.

وعلى هذا التفسير يستحيل أن يأمر المولى المكلّف بالضدّ لمجرّد كون المكلّف مأموراً بضدّه، وإن لم يكن ممتثلاً لأحدهما، فالمأمور بإنقاذ الغريق، يستحيل أن يتوجّه إليه أمرٌ بالصلاة في وقت الإنقاذ، وإن لم يكن المكلّف بصدد امتثال الأمر بالإنقاذ.

وهذا التفسير ذهب إليه الآخوند الخراساني، حيث قال: «استحالة طلب الضدّين، ليس إلّا لأجل استحالة طلب المحال»[1].

بمعنى: أنّ مرجع طلب الضدّين إلى طلب الجمع بين النقيضين؛ لأنّ طلب كلّ واحدٍ من الضدّين يلازم عدم طلب الضدّ الآخر. فطلب الإزالة

---

(١) كفاية الأصول: ص١٣٤.

مثلاً، يُلازم عدم طلب الصلاة، وكذا طلب الصلاة يُلازم عدم طلب الإزالة، ولازم ذلك: مطلوبيّة وجود الإزالة وعدمها، ووجود الصلاة وعدمها، وليس هذا إلّا طلب الجمع بين النقيضين.

النحو الثاني: إذا كان المكلّف مشتغلاً بواجبٍ آخر

أي: أن يكون الابتلاء بالضدّ فيما إذا كان المكلّف مشتغلاً بواجبٍ آخر بنحوٍ لا يستطيع في الوقت ذاته أن يمتثل الواجب الأوّل، من قبيل أنّ المكلّف مشغولٌ بإنقاذ غريقٍ، وفي الوقت نفسه يوجد غريقٌ آخر مماثل، فهو لا يستطيع إنقاذ الغريق الثاني؛ لأنّه مشغولٌ بإنقاذ الغريق الأوّل.

فعلى هذا التفسير فإنّ استحالة التكليف بالضدّ تعني كون المكلّف مشغولاً بامتثال الضدّ الآخر. ولا يكفي في استحالة التكليف بالضدّ مجرّد الأمر بالضدّ الآخر، فمن توجّه إليه أمرٌ بإنقاذ غريقٍ، وكان بانياً على عصيان هذا الأمر، ففي هذه الحالة يُمكن أن يتوجّه إليه أمرٌ بالصلاة في وقت الإنقاذ، ما لم يشتغل بالإنقاذ.

وقد ذهب إلى هذا التفسير جملةٌ من الأعلام كالمحقّق النائيني، وسيأتي بيان دليله على ذلك. ويطلق على هذه الحالة بثبوت الأمر بالضدّين على نحو الترتّب[١]، أي: أنّ الأمر بالضدّين متوجّه إلى المكلّف، لكن بنحوٍ يكون أحدهما ـ وهو الأقلّ أهمّيّة ـ مقيّداً بعدم الاشتغال بالضدّ الآخر، أو كلّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر فيما إذا كانا متساويين في الأهمّيّة.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**تقدّم أنّ العقل يحكم بتقييد التكليف واشتراطه**».

---

(١) سيأتي تفصيل البحث في مسألة الترتّب.

(اشتراطه) معطوفٌ على قوله (تقييد التكليف).

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**لا فرق بين استحالة تكليفه بالجمع بين أن يكون ذلك بإيجابٍ واحد أو إيجابين**». إيجاب واحد، كما لو جاء (صلِّ وانقذ) في أمرٍ واحد، أمّا في إيجابين كما لو جاء أمران مستقلّان، أحدهما أمرٌ بالصلاة، والآخر أمرٌ بالإنقاذ.

(١٦١)

الأقوال في استحالة الأمر بالضدّين وإمكانه

- القول الأوّل: عدم إمكان الترتّب
- القول الثاني: إمكان الترتّب

١. لا منافاة بين الأمر بالأهمّ والمهمّ إلّا في عالم الامتثال

٢. وجوب المهمّ لا ينافي وجوب الأهمّ في عالم الامتثال

٣. الضدّ الأهمّ مطلقٌ وغير مقيّد

وقد ذَهبَ صاحبُ الكفاية رحمه الله إلى الأوّلِ مدّعياً استحالةَ الوجهِ الثاني؛ لأنّه يَستلزمُ في حالةِ كونِ المكلَّفِ بصددِ عصيانِ التكليفِ بالإنقاذِ، أن يكونَ كلا التكليفَينِ فعليّاً بالنسبة إليه. أمّا التكليفُ بالإنقاذ فواضحٌ؛ لأنّ مجرّدَ كونِه بصددِ عصيانِه، لا يعني سقوطَه، وأمّا الأمرُ بالصلاةِ فلأنّ قيدَهُ محقَّقٌ بكلا جزئيهِ؛ لتوفّرِ القدرةِ التكوينيّة وعدمِ الابتلاءِ بالضدّ بالمعنى الذي يَفترضُه الوجهُ الثاني، وفعليّةُ الأمرِ بالضدّين معاً مستحيلةٌ، فلابدّ إذن مِنَ الالتزامِ بالوجهِ الأوّلِ، فيكونَ التكليفُ بأحدِ الضدّينِ بنفسِ ثبوتِه نافياً للتكليفِ بالضدّ الآخر.

وذهبَ المحقّقُ النائيني رحمه الله إلى الثاني، وهذا هو الصحيح. وتوضيحُه ضمنَ النقاطِ الثلاث التالية:

النقطةُ الأولى: أنّ الأمرينِ بالضدّينِ ليسا متضادّينِ بلحاظِ عالمِ المبادئ؛ إذ لا محذورَ في افتراضِ مصلحةٍ ملزمةٍ في كلٍّ منهما، وشوقٍ أكيدٍ لهما معاً، ولا بلحاظِ عالمِ الجعلِ، كما هو واضحٌ، وإنّما يَنشأ التضادُّ بينهما بلحاظِ التنافي والتزاحمِ بينهما في عالمِ الامتثالِ؛ لأنَّ كلّاً منهما بقدرِ ما يُحرّكُ نحوَ امتثالِ نفسِه، يُبعِّدُ عن امتثالِ الآخر.

النقطةُ الثانية: أنّ وجوبَ أحدِ الضدّينِ إذا كانَ مقيّداً بعدمِ امتثالِ التكليفِ بالضدِّ الآخرِ، أو بالبناءِ على عصيانِه، فهو وجوبٌ مشروطٌ على هذا النحو، ويستحيلُ أن يكونَ هذا الوجوبُ المشروطُ منافياً في فاعليّتِه ومحرّكيّتِه للتكليفِ بالضدِّ الآخرِ؛ إذ يمتنعُ أن يستندَ إليه عدمُ امتثالِ التكليفِ بالضدِّ الآخرِ؛ لأنّ هذا العدمَ مقدّمةُ وجوبٍ بالنسبةِ إليه، وكلُّ وجوبٍ مشروطٍ بمقدمةٍ وجوبيّةٍ، لا يمكنُ أن يكونَ محرّكاً نحوَها، وداعياً

إليها، كما تقدّمَ مبرهناً في الحلقةِ السابقة.

وإذا امتنعَ استنادُ عدمِ امتثالِ التكليفِ بالضدِّ الآخرِ إلى هذا الوجوبِ المشروطِ، تبرهنَ أنّ هذا الوجوبَ لا يصلحُ للمانعيّةِ والمزاحمةِ في عالمِ التحريكِ والامتثال.

النقطةُ الثالثة: أنّ التكليفَ بالضدِّ الآخرِ إمّا أن يكونَ مشروطاً بدورِهِ أيضاً بعدمِ امتثالِ هذا الوجوبِ المشروطِ، وإمّا أن يكونَ مطلقاً من هذه الناحية. فعلى الأوّلِ يستحيلُ أن يكونَ منافياً للوجوبِ في مقامِ التحريكِ بنفسِ البيانِ السابق. وعلى الثاني يستحيلُ ذلك أيضاً لأنّ التكليفَ بالضدِّ الآخرِ معَ فرضِ إطلاقِه وإن كانَ يُبعِّدُ عن امتثالِ الوجوبِ المشروط، ويصلحُ أن يستندَ إليه عدمُ وقوعِ الواجبِ بذلك الوجوبِ المشروط، ولكنَّه إنّما يبعِّدُ عن امتثالِ الوجوبِ المشروطِ بتقريبِ المكلّفِ نحوَ امتثالِ نفسِه الذي يُساوقُ إفناءَ شرطِ الوجوبِ المشروط، ونفيَ موضوعِه، وهذا يعني أنَّه يقتضي نفيَ امتثالِ الوجوبِ المشروطِ بنفي أصلِ الوجوبِ المشروط، وإعدامَ شرطِه لا نفيَه مع حفظِ الوجوبِ المشروطِ وحفظِ شرطِه، والوجوبُ المشروطُ إنّما يَأبى عن نفي امتثالِ نفسِه مع حفظِ ذاتِه وشرطِه، ولا يَأبى عن نفي ذلك بنفي ذاتِه وشرطِه رأساً؛ إذ يستحيلُ أن يكونَ حافظاً لشرطِه ومقتضياً لوجودِه.

وبهذا يتبرهنُ أنّ الأمرينِ بالضدّين، إذا كانَ أحدُهما على الأقلّ مشروطاً بعدمِ امتثالِ الآخرِ، كفى ذلك في إمكانِ ثبوتِهما معاً بدون تنافٍ بينهما.

الشرح

قبل الشروع في بيان الأقوال في هذه المسألة ينبغي أن نقدّم مقدّمةً في بيان مسألة الترتّب.

مقدّمة في الترتّب

لكي يتّضح معنى الترتّب لابدّ من بيان أنّ الحكمين الشرعيّين على أنحاء:

النحو الأوّل: أن يكون أحد الحكمين رافعاً لموضوع الحكم الآخر بنفس الجعل، من قبيل نصاب الزكاة، فإنّ فعليّة الزكاة لمن كانت عنده عشرون من الإبل، تتوقّف على مرور الحول. فلو فُرض أنّه بعد مرور ستّة أشهرٍ على هذا النصاب، وُجد على رأسها ما جعل هذه الإبل العشرين من نصابٍ آخر أكبر، كما لو أنّه وُجدت خمسة إبلٍ أخرى فصارت خمسة وعشرين، وعلى هذا لو بدأنا بنصابٍ جديد وحولٍ جديد للخمسة وعشرين من أوّل الشهر السابع، ولكن كنّا قد بدأنا سابقاً بحولٍ للعشرين، وهذا يعني أنّ العشرين الأولى من الإبل قد دخلت في تكوين نصابين سنويين.

وحيث إنّ كلّاً من الزكاتين ليست فعليّة، لا الأولى ولا الثانية؛ لأنّ إحداهما تحتاج إلى ستّة أشهر، والثانية بحاجة إلى سنةٍ لكي تكون فعليّة، وبما أنّه لم تمض سنةٌ زكويّةٌ عليهما، إذن فلا توجد واحدةٌ منهما فعليّة.

ولكن بالاستناد إلى قاعدة فقهيّة مفادها: إنّ العين الزكويّة الواحدة لا تدخل في نصابين في عرضٍ واحد، فحينئذٍ يمتنع دخول العشرين في كلا النصابين.

كذلك توجد قاعدةٌ فقهيّةٌ ثانية، مفادها: أنّ المتقدّم من النصابين زماناً، يحكم على المتأخّر زماناً.

وبناءً على هاتين القاعدتين ينتج: عدم إمكان احتساب العشرين الأولى جزءاً من نصابٍ آخر في بداية الشهر السابع، ولدخولها في النصاب السابق.

وهذا مثالٌ لكون أحد الخطابين، بجعله، يكون رافعاً لموضوع الخطاب الآخر؛ لأنّ خطاب النصاب الأوّل، رغم أنّه لم يصبح فعليّاً لعدم تماميّة شروطه، لكنّه على تقدير وجوده، يمنع من تحقّق موضوع الخطاب الثاني، ومعنى هذا أنّه رفع موضوع الخطاب الثاني.

النحو الثاني: أن يكون أحد الحكمين رافعاً لموضوع الحكم الآخر بفعليّة المجعول، كخطاب وجوب الوفاء بالشرط، فإنّه يرتفع موضوعه إذا فرض وجود خطابٍ آخر يقتضي حرمة الشرط مع فعليّة الشرط الآخر، فمثلاً: إذا وُجد في المقام خطاب الوفاء بالشرط، وأُخذ في موضوعه عدم مخالفته للكتاب أو السنّة فإنّه يقتضي حرمة الشرط، فحينئذٍ بمجرّد أن يصبح مجعولُ خطاب الكتاب أو السنة فعليّاً، فمعناه أنّه رفع موضوعُ خطاب الوفاء بالشرط؛ لأنّ اشتراط أحد المتعاملين أدّى إلى مخالفة الكتاب أو السنّة.

النحو الثالث: أن يكون أحد الحكمين رافعاً لموضوع الحكم الآخر بوصول مجعوله، من قبيل الخطابات الواقعيّة مع الخطابات الظاهريّة، بناءً على أنّ «العلم» أخذ قيداً أو غايةً في خطاب «رفع ما لا يعلمون»، فإنّ الخطاب الواقعي لا يرفع موضوع الخطاب الآخر، لا بجعله ولا بفعليّةِ مجعوله، ولكنّه يرفع موضوع الخطاب الآخر بوصوله، كما في الخطاب الواقعي في حرمة الإفتاء بلا علم، فإنّه لا يرتفع موضوع حرمة الفتوى بنفس الخطاب الواقعي وبالجعل، بل بوصوله، فلو أفتى بوجوب صلاة الجمعة، فهذا الإفتاء حرامٌ، ولكن ترتفع الحرمة هذه، بوصول الخطاب والعلم.

النحو الرابع: أن يكون أحد الحكمين رافعاً لموضوع الحكم الآخر بتنجّزه، من قبيل الخطابات الواقعيّة مع أدلّة الأصول العمليّة، بناءً على كون

العلم المأخوذ في موضوعها هو العلم بما هو منجّز، لا بما هو كاشف، فحينئذٍ يكون الخطاب الواقعي المنجّز، ولو بغير العلم الوجداني، رافعاً لموضوع أدلّة الأصول العمليّة، ووارداً عليها، ومن أمثلته ما يقال في الزكاة: من اشتراط التمكّن من التصرّف خلال العام عقلاً وشرعاً، فلو لم يكن متمكّناً عقلاً من التصرّف خلال العام، فإنّه لا ينعقد وجوب الزكاة حينئذٍ بسبب العجز عن التمكّن عقلاً من تنجّز خطاب الزكاة، كما لو نذر أو وقف هذه العين الزكويّة فيتنجّز خطابُ حرمة التصرّف بها ولو بلا علم، وبهذا يرتفع موضوع دليل وجوب الزكاة.

النحو الخامس: أن يكون أحد الخطابين رافعاً لموضوع الخطاب الآخر بامتثاله، وذلك كما في خطاب «صُم شهر رمضان»، مع خطاب «وجوب الكفّارة على من أفطر»، فإنّه من الواضح أنّ موضوع الكفّارة على من أفطر إنّما هو المفطر، ولكن بامتثال خطاب «صُم» وعدم الإفطار يرتفع موضوع خطاب الكفّارة ووجوب الكفّارة.

وإذا تبيّن ذلك نتساءل: عن أيّ نحوٍ من الأنحاء المتقدّمة ينطبق عليه الترتّب؟

والجواب: إنّ الترتّب يقع في النحو الخامس، وهو فيما إذا كان أحد الخطابين رافعاً لموضوع الخطاب الآخر بامتثاله.

وبعبارة أخرى: إنّ الترتّب عبارةٌ عن التزاحم الناشئ من عدم قدرة المكلّف على الجمع بين امتثال تكليفين، من قبيل الأمر بالضدّين كالصلاة وإنقاذ الغريق في آنٍ واحد، وحينئذٍ فإنّ الأمر بالمهمّ (الصلاة) مترتّبٌ على عصيان وترك امتثال الأمر بالأهمّ (إنقاذ الغريق)، وعلى هذا فإنّ الذي يرفع الأمر بالمهمّ (الصلاة) هو امتثال الأمر بالأهمّ.

وسيأتي مزيدُ توضيحٍ لفكرة الترتّب في البحوث اللاحقة.

ومن الجدير بالذّكر: أنّ أوّل من أسّس فكرة الترتّب وتنبّهَ لها هو المحقّق الكركي[١] كما يُستفاد من كلام المحقّق العراقي[٢].

وقد تبع المحقّق الكركي بعض متأخّري المتأخّرين كالشيخ كاشف الغطاء وتلميذه الشيخ محمّد تقي الأصفهاني في هداية المسترشدين، وهو أوّل من شيّد أركان فكرة الترتّب ـ على ما أشار إليه الشيخ الأنصاري[٣] ـ ثمّ الذي أحكم أركانها هو السيّد الميرزا الشيرازي على ما قيل[٤]، ثمّ نقّحها بعد الميرزا الشيرازي جملة من الأصوليّين وبحثوا فيها بحثاً مفصّلاً، وسيأتي البحث عنها مفصّلاً في البحوث الإضافيّة.

وإذا تبيّن ذلك نقول: تقدّم في البحث السابق أنّ من شرائط التكليف هو عدم الابتلاء بالضدّ، فيستحيل الأمر بالضدّين، لكن وقع الخلاف بين الأصوليّين في تفسير هذا الأمر المستحيل وهو الابتلاء بالضدّ على قولين:

القول الأوّل: استحالة الترتّب، بمعنى استحالة وجود تكليف بالضدّ الآخر فقط دون الاشتغال به.

القول الثاني: أن يكون الابتلاء بالضدّ فيما إذا كان المكلّف مشتغلاً بفعلٍ من الأفعال بنحوٍ لا يستطيع في الوقت ذاته أن يفعل الفعل الآخر.

وفيما يلي تفصيل البحث في هذين القولين:

---

(١) إن قيل: إنّ عصيان الأهمّ يُسقطه عن الفعلية؟

فالجواب: سيأتي في مباحث لاحقة: أنّ العصيان ليس من مسقطات التكليف.

(٢) مطارح الأنظار: ص١١٩.

(٣) المصدر السابق.

(٤) القائل هو المحقّق العراقي في مقالات الأصول: ج١ ص٣٤١؛ والشيخ المظفّر في أصول الفقه: ج١ ص٣٠٩.

القول الأوّل: استحالة الترتّب

وهذا القول ذهب إليه صاحب الكفاية، بمعنى أنّ المكلّف يُعتبر عاجزاً عن الفعل فيما لو توجّه إليه أمرٌ بكلا الفعلين المتضادّين في آنٍ واحد، وإن لم يكن في حالة امتثالٍ لأحدهما، فلا يُمكن توجّه أمرين في آنٍ واحدٍ للصلاة ولإنقاذ الغريق، وهذا يعني أنّ الترتّب مستحيل.

واستدلّ صاحب الكفاية على ذلك ببطلان فكرة الترتّب؛ وذلك لأنّ فكرة الترتّب جاءت لدفع محذور التكليف بالضدّين، وهو عدم قدرة المكلّف على امتثال الضدّين معاً، مع أنّ فكرة الترتّب ترجع في حقيقتها إلى نفس هذا المحذور وهو استحالة التكليف بالضدّين.

بيان ذلك: إنّ الترتّب مبنيٌّ على فعليّة كلا الأمرين، الأهمّ ـ وهو الإنقاذ بالمثال ـ والمهمّ وهو الصلاة، إذ إنّ المكلّف لو ترك امتثال الأمر بالأهمّ ففي هذه الحالة يكون كلا الأمرين (الأهمّ والمهمّ) فعليّين، أمّا فعليّة الأوّل ـ وهو الأهمّ ـ فلأنّه مطلقٌ وغير مشروط بعدم الاشتغال بالصلاة، ولا موجب لسقوطه بمجرّد عصيانه ما دام المكلّف متمكّناً من امتثاله[1]. أمّا فعليّة الأمر بالمهمّ ـ الصلاة ـ فلأجل تحقّق شرطه وهو عدم امتثال الأهمّ؛ لأنّ الأمر بالمهمّ مقيّدٌ بعدم امتثال الأمر بالأهمّ وهو إنقاذ الغريق. ومن الواضح أنّ مقتضى فعليّة كلا الأمرين هو طلب الضدّين في زمنٍ واحد، وهو مستحيل.

والحاصل: أنّ اجتماع فعليّة الأمرين (المهمّ والأهمّ) في آنٍ واحد، يعني الأمر بهما معاً؛ لأنّ نسبة الأمر إلى متعلّقه هو نسبة المقتضي إلى مقتضاه في الخارج، فكما يكون الأمر بالأهمّ كإنقاذ الغريق ـ مثلاً ـ يقتضي إيجاد متعلّقه في ذلك الوقت، كذلك الأمر بالمهمّ يقتضي إيجاد متعلّقه في الوقت ذاته؛ لأنّه

---

(١) مقالات الأصول: ج١ ص٣٤١.

فعليّ، ولا معنى لفعليّة الأمر في زمانٍ إلّا اقتضاؤه في ذلك الزمان خارجاً، وعلى هذا فلا محالة يلزم من اجتماعهما في زمانٍ واحد المطاردةُ بينهما في ذلك الزمان؛ لأجل المضادّة في متعلّقهما في الوجود في ذلك الزمان.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: «ملاك استحالة طلب الضدّين في عرضٍ واحد، آتٍ في طلبهما كذلك، فإنّه وإن لم يكن في مرتبة طلب الأهمّ (اجتماع طلبهما) إلّا أنّه كان في مرتبة الأمر بغيره (اجتماعهما)، بداهة فعليّة الأمر بالأهمّ في هذه المرتبة، وعدم سقوطه بعد بمجرّد المعصية فيما بعدُ ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعليّة الأمر بغيره أيضاً، لتحقّق ما هو شرط فعليّته فرضاً»[1].

القول الثاني: إمكان الترتّب

وهو ما ذهب إليه المحقّق النائيني، وحاصله: أنّه لو توجّه إلى المكلّف أمرٌ بإنقاذ غريقٍ، وكان بانياً على عصيان هذا الأمر، ففي هذه الحالة يُمكن أن يتوجّه إليه أمرٌ بالصلاة في وقت الإنقاذ، ما لم يشتغل بالإنقاذ، إذ لا مانع عقلاً من فعليّة الأمر بالمهمّ عند عصيان الأمر بالأهمّ، حيث لا يرى العقل محذوراً في بقاء المهمّ على ما كان عليه من الوجوب فيما إذا عصى الواجب الأهمّ.

وقد استند لإثبات ذلك إلى مقدّمات خمس، لكنّ السيّد الشهيد اقتصر على ثلاثٍ منها، وبيان هذه المقدّمات الثلاث ضمن النقاط التالية:

النقطة الأولى: لا منافاة بين الأمر بالأهمّ والمهمّ إلّا في عالم الامتثال

حاصل هذه النقطة هو بيان أنّ التضادّ بين الأمر بالأهمّ وبين الأمر بالمهمّ منحصرٌ في عالم الامتثال فقط، فلا يوجد تضادٌّ ولا تنافٍ لا في المبادئ ولا في عالم الجعل، أمّا عدم التضادّ والتنافي في المبادئ، فلوضوح عدم التنافي في

---

(١) كفاية الأصول: ص١٣٤.

وجود مصلحةٍ وشوقٍ أكيدٍ في الصلاة والإنقاذ في نفس الوقت.

وأمّا عدم التنافي في عالم الجعل، فلأجل أنّ عالم الجعل هو عالم الاعتبار المجرّد عن أيّ شيء، والاعتبار سهل المؤونة، فلا مانع من اعتبار هذا الضدّ واجباً وفي نفس الوقت نعتبر الضدّ الآخر واجباً أيضاً.

وعليه ينحصر التضادّ والتنافي في عالم الامتثال؛ لأنّ كلّاً من التكليفين (الصلاة والإنقاذ) يدفع لامتثال نفسه ويبعد عن امتثال ضدّه، فالأمر بالإنقاذ يدفع المكلّف ويحرّكه إلى امتثال متعلّقه وهو إنقاذ الغريق، وهو بنفس هذه الدرجة يدفع بالابتعاد عن امتثال الأمر بالصلاة، وعلى هذا الأساس يكون الأمران (الإنقاذ والصلاة) متضادّين في عالم الامتثال، لا في عالم المبادئ ولا في عالم الجعل.

النقطة الثانية: وجوب المهمّ لا ينافي وجوب الأهمّ في عالم الامتثال

إنّ الأمر بالمهمّ (الصلاة) مشروطٌ بعدم امتثال الأمر أو البناء على عصيان الأهمّ (إنقاذ الغريق) وعلى هذا الأساس يكون وجوب المهمّ (الصلاة) مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهمّ، وعليه يستحيل أن يكون وجوب المهمّ منافياً بفاعليّته ومحرّكيّته للضدّ الآخر وهو الأهمّ (الإنقاذ) لأنّ وجوب المهمّ مقيّدٌ بعدم امتثال الأهمّ، وهذا يعني أنّ وجوب المهمّ لا فاعليّة ولا محرّكيّة له إلّا إذا تحقّق شرطه وهو عدم امتثال الأهمّ؛ لأنّ عدم امتثال الأهمّ يمثّل مقدّمةً وجوبيّةً لوجوب المهمّ، وعلى هذا الأساس إذا امتثل المكلّف الأمر بالأهمّ وأنقذ الغريق، فهذا يعني أنّ قيد وجوب المهمّ لم يتحقّق، فلا تتحقّق له فاعليّة ولا محرّكيّة[1].

ولا يعقل أن يكون وجوب المهمّ محرّكاً نحو مقدّمته وهي عدم امتثال الأهمّ؛ وذلك لما تقدّم في الحلقة الثانية: أنّ الوجوب المشروط بمقدّمة وجوبيّة لا يمكن أن يكون محرّكاً لها، كما أنّ الأمر بالحجّ لا يحرّك ولا يدعو المكلّف إلى

---

(١) فوائد الأصول: ج٢ ص٣٣٨.

تحقيق الاستطاعة، وكذلك الأمر بالمهمّ (الصلاة) لا يدعو إلى مقدّمته الوجوبيّة، وهي ترك امتثال الأهمّ وهو الإنقاذ بالمثال، وبهذا يتّضح أنّه مع الاشتغال بإنقاذ الغريق لا وجود للأمر بالصلاة.

وهذا يعني عدم المنافاة بين وجوب المهمّ (المشروط) والأهمّ في عالم الامتثال والمحرّكيّة؛ لأنّ وجوب المهمّ في طول وجوب الأهمّ، ومن الواضح أنّ استحالة الأمر بالضدّين إنّما هي من جهة طلب الجمع بينهما، أمّا إذا لم تستلزم الجمع بينهما، كما هو المفروض في المقام، فلا مانع منه.

وقد أشار المحقّق النائيني إلى هذه المقدّمة بقوله: «الأمر بالمهمّ المشروط بعصيان الأمر بالأهمّ، دائماً يكون مشروطاً، ولو بعد تحقّق شرطه. نعم يصير فعليّاً عنده. وعلى ذلك تبتني طوليّة الأمر بالمهمّ بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ وخروجه عن العرضيّة»[1].

النقطة الثالثة: الضدّ الأهمّ مطلقٌ وغير مقيّد

تقدّم الكلام في النقطة السابقة حول الأمر بالمهمّ (الصلاة) وقلنا: أنّ الوجوب مشروط بعدم امتثال الأمر أو البناء على عصيان الأهمّ (إنقاذ الغريق). وعليه يستحيل أن يكون وجوب المهمّ منافياً بفاعليّته ومحركيّته للضدّ الآخر وهو الأهمّ (الإنقاذ) لأنّ وجوب المهمّ مقيّدٌ بعدم امتثال الأهمّ.

أمّا البحث في هذه النقطة فيتمحور حول الضدّ الآخر، وهو الأهمّ، والمدّعى فيها: أنّ الأمر بالأهمّ (الإنقاذ) لا ينافي الأمر بالمهمّ (الصلاة).

والسبب في ذلك: هو أنّ الأمر بالأهمّ إمّا أن يكون مقيّداً بعدم امتثال الأمر بالمهمّ (الصلاة) وإمّا لا يكون مقيّداً بذلك، فإن كان مقيّداً فلا يكون منافياً للأمر بالمهمّ (الصلاة) بنفس البيان السابق في النقطة السابقة.

---

(١) فوائد الأصول: ج٢ ص٣٤١.

وإن كان الأمر بالأهمّ مطلقاً، فهو يستحيل أن يكون منافياً للأمر بالمهمّ؛ لأنّ المطلق مطلوبٌ على كلّ حال، سواء امتثل المكلّف الضدّ الآخر وهو الواجب المهمّ (الصلاة) أم لم يمتثل، فإذا امتثل المكلّف الأمر بالأهمّ ينتفي شرط الأمر بالمهمّ كما تقدّم.

لكنّ الواجب الأهمّ وإن كان مطلقاً، إلّا أنّه لا يعني أنّه يدعو إلى عدم امتثال الأمر بالمهمّ والابتعاد عن المهمّ بقطع النظر عن امتثال نفسه؛ لأنّ الأمر بالأهمّ بقطع النظر عن امتثال نفسه لا يكون مبعِّداً عن امتثال الأمر بالمهمّ، وعند امتثال نفسه ينتفي شرط وجوب المهمّ (الصلاة)، بمعنى: أنّ أصل الوجوب المشروط (المهمّ) ينتفي بانتفاء شرطه، لا أنّ الأهمّ ينفي وجوب المهمّ مع حفظ أصل الوجوب المشروط وحفظ شرطه، وهذا النحو من النفي لا يرفضه ولا يأباه الوجوب المشروط، وهو وجوب المهمّ؛ لأنّ الوجوب المشروط يرفض ويأبى نفي امتثال نفسه مع حفظ شرطه ونفسه، لكنّ الوجوب المشروط يستحيل أن يدعو إلى حفظ ذاته وشرطه.

وهذا ما ذكره المحقّق النائيني بقوله: «فاعلم: أنّه يترتّب على ما ذكرناه (من الفرق بين تقديري الفعل أو الترك المطالب به بالخطاب أو بنقيضه وبين سائر التقادير) طوليّة الخطابين، وخروجهما من العرضيّة؛ وذلك لأنّ خطاب الأهمّ حينئذٍ يكون متعرّضاً لموضوع خطاب المهمّ وطارداً ومقتضياً لهدمه ورفعه في عالم التشريع؛ لأنّ موضوع خطاب المهمّ هو عصيان خطاب الأهمّ وترك امتثاله، وخطاب الأهمّ دائماً يقتضي طرد الترك ورفع عصيانه؛ لأنّ البعث على الفعل يكون زجراً عن الترك، فخطاب الأهمّ يقتضي طرد موضوع المهمّ ورفعه. وأمّا خطاب المهمّ فهو إنّما يكون متعرّضاً لحال متعلّقه ولا تعرّض له لحال موضوعه؛ لأنّ الحكم لا يتكفّل حال موضوعه من وضعٍ أو رفع، بل هو حكمٌ على تقدير وجوده ومشروطٌ به، ولا يخرج عن هذا

الاشتراط إلى الإطلاق، ولو بعد تحقّق موضوعه؛ لما عرفت: من أنّ الواجب المشروط لا يصير مطلقاً بعد تحقّق شرطه. فلسان خطاب المهمّ هو: أنّه إن وجد موضوعي وتحقّق خارجاً فيجب فعل متعلّقي. ولسان خطاب الأهمّ هو: أنّه ينبغي أن لا يوجد موضوع خطاب المهمّ وأن لا يتحقّق. وهذان اللسانان ـ كما ترى ـ ليس بينهما مطاردةٌ ومخالفة، وليسا في رتبةٍ واحدة، بل خطاب الأهمّ يكون مقدّماً في الرتبة على خطاب المهمّ؛ لأنّ خطاب الأهمّ واقعٌ في الرتبة السابقة على موضوع خطاب المهمّ السابق عليه، فهو متقدّمٌ عليه برتبتين أو ثلاث، ولا يمكن أن ينزل خطاب الأهمّ عن درجته ويساوي خطاب المهمّ في الرتبة، وكذا لا يمكن أن يصعد خطاب المهمّ من درجته ويساوي خطاب الأهمّ، بل كلٌّ منهما يقتضي مرتبةً لا يقتضيها الآخر. ومع هذا الاختلاف في الرتبة كيف يعقل أن يكونا في عرضٍ واحد؟»[1].

النتيجة: بناءً على هذه النقاط المتقدّمة يتّضح أنّ فكرة الترتّب ممكنة ولا إشكال فيها؛ إذ لا إشكال في إمكان الأمر بالضدّين إذا كان أحدهما على الأقلّ مشروطاً بعدم امتثال الضدّ الآخر، كوجوب الصلاة المشروط بعدم امتثال الأمر بإنقاذ الغريق، ولا تنافي بين الأمرين لا في عالم الجعل ولا في المبادئ ولا في عالم الامتثال، فلا امتثال الأمر بالمهمّ (الصلاة) ينافي الأمر بالأهمّ (إنقاذ الغريق) كما تقدّم في النقطة الثانية، ولا امتثال الأمر بالأهمّ ينافي الأمر بالمهمّ، كما تبيّن في النقطة الثالثة.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**ويستحيل أن يكون هذا الوجوب المشروط منافياً في فاعليّته ومحرّكيّته للتكليف بالضدّ الآخر**»، المراد من الفاعليّة والمحركيّة هو: التنجيز.

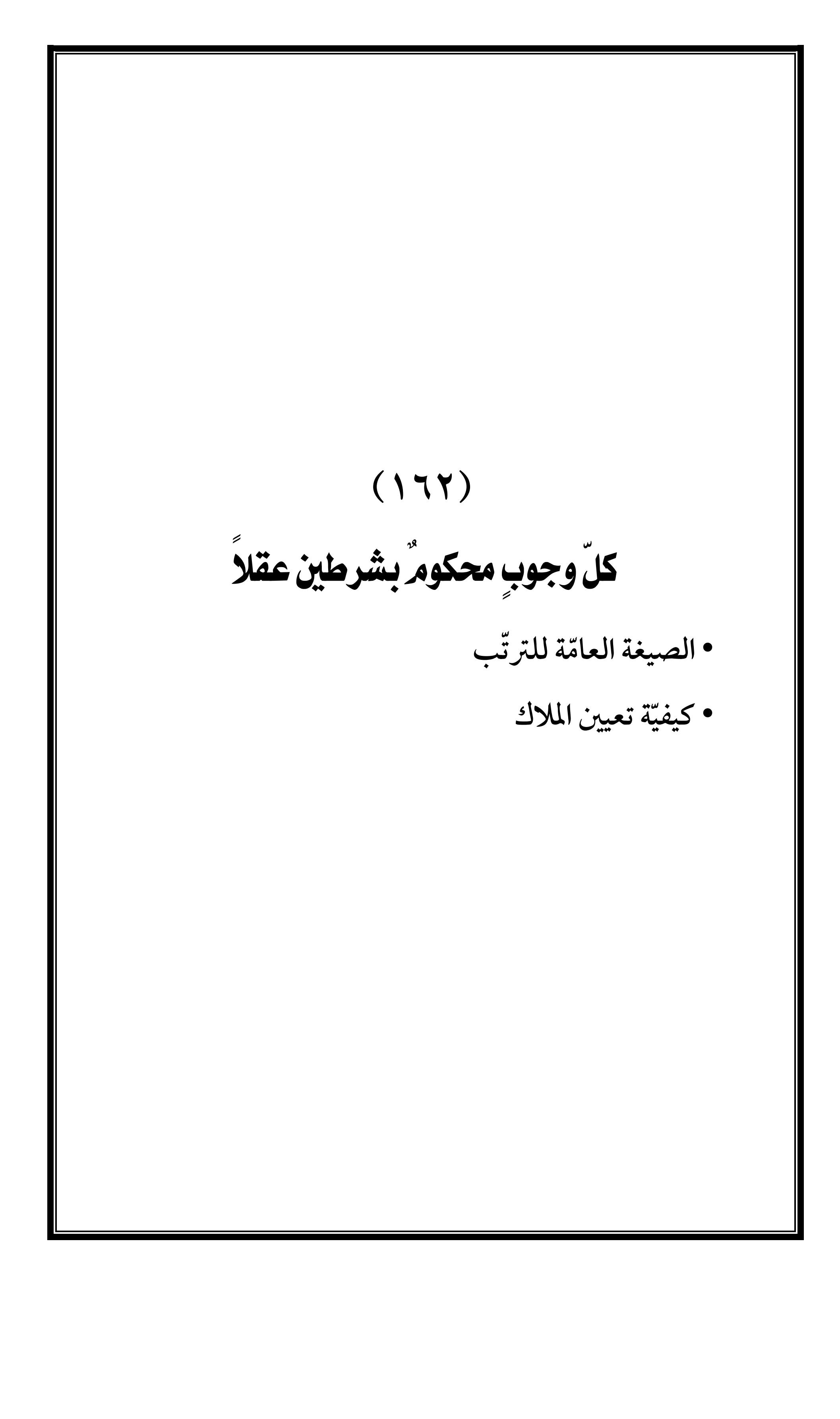
(١) فوائد الأصول: ج٢ص٣٥١.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**لأنّ هذا العدم مقدّمة وجوب بالنسبة إليه**»، أي: النسبة إلى الصلاة في المثال.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**إمّا أن يكون مشروطاً بدوره أيضاً بعدم امتثال هذا الوجوب المشروط**»، كما في حالة التساوي في الأهمّيّة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**وإمّا أن يكون مطلقاً من هذه الناحية**»، كما لو كان هذا الواجب أهمّ من الآخر.

• قوله قُدِّسَ سِرُّه: «**فعلى الأوّل يستحيل أن يكون منافياً للوجوب المشروط في مقام التحريك**»، أي: في حالة فرض التساوي في الأهمّيّة، يستحيل أن يكون هذا التكليف بالضدّ الآخر منافياً للوجوب المشروط في مقام التحريك؛ لكون كلٍّ منهما مشروطاً بعدم امتثال الآخر.



(١٦٢)

كلّ وجوبٍ محكومٌ بشرطين عقلاً

- الصيغة العامّة للترتّب
- كيفيّة تعيين الملاك

وهكذا نعرفُ أنّ العقلَ يحكمُ بأنّ كلَّ وجوبٍ مشروطٍ ـ إضافةً إلى القدرةِ التكوينيّة ـ بعدم الابتلاءِ بالتكليفِ بالضدِّ الآخرِ؛ بمعنى: عدمِ الاشتغالِ بامتثالِه، ولكن لا أيُّ تكليفٍ آخر، بل التكليفُ الذي لا يقلُّ في ملاكِه أهميّةً عن ذلك الوجوبِ ـ سواءً ساواه أو كانَ أهمَّ مِنه ـ وأمّا إذا كانَ التكليفُ الآخرُ أقلَّ أهمّيةً من ناحيةِ الملاك، فلا يكونُ الاشتغالُ بامتثالِه مبرّراً شرعاً لرفعِ اليدِ عن الوجوبِ الأهمّ، بل يكونُ الوجوبُ الأهمُّ مطلقاً من هذه الناحية، كما تفرضُه أهميّتُه.

ومِن هنا نَصلُ إلى صيغةٍ عامّةٍ للتقييدِ، يفرضُها العقلُ على كلِّ تكليفٍ، وهي تقييدُه بعدمِ الاشتغالِ بامتثالِ واجبٍ آخرَ لا يقلُّ عنهُ أهميّةً.

وعلى هذا الأساسِ إذا وقعَ التضادُّ بينَ واجبَينِ ـ كالصلاةِ وإنقاذِ الغريق، أو الصلاةِ وإزالةِ النجاسةِ عن المسجدِ ـ فالتعرّفُ على أنَّ أيَّهُما وجوبُه مطلقٌ، وأيَّهما وجوبُه مقيّدٌ بعدمِ الاشتغالِ بالآخرِ، يرتبطُ بمعرفةِ النسبةِ بينَ الملاكَينِ:

فإنْ كانا متساويينِ، كانَ الاشتغالُ بكلٍّ منهما مصداقاً لما حَكمَ العقلُ بأخذِ عدمِه قيداً في كلِّ تكليفٍ، وهذا يَعني أنّ كلّاً من الوجوبَينِ مشروطٌ بعدمِ امتثالِ الآخَرِ، ويُسمّى بالترتّبِ مِنَ الجانبَين.

وإنْ كانَ أحدُ الملاكَينِ أهمَّ، كانَ الاشتغالُ بالأهمِّ مصداقاً لما حكمَ العقلُ بأخذِ عَدمِه قيداً في وجوبِ المهمِّ، ولكنَّ الاشتغالَ بالمهمِّ لا يكونُ مصداقاً لما حكَمَ العقلُ بأخذِ عَدَمِه قيداً في وجوبِ الأهمِّ، وينتجُ هذا أنّ الأمرَ بالأهمِّ مطلقٌ، والأمرَ بالمهمِّ مقيّدٌ، وأنّ المكلّفَ لابدّ لَه من الاشتغالِ بالأهمِّ لِكي لا يُبتلى بمعصيةِ شيءٍ من الأمرَين، ولو اشتغلَ بالمهمِّ لابتُلي بمعصيةِ الأمرِ بالأهمّ.

الشرح

الشروط في التكاليف الشرعيّة على نحوين: فتارةً شروطٌ خاصّة في كلّ تكليف، وهي تختلف من تكليفٍ لآخر تبعاً لاشتراطها من قِبَل الشارع، وتارةً شروطٌ عامّة لكلّ تكليف، وليس لها اختصاصٌ بتكليفٍ دون آخر وإنّما تكون شاملةً لكلّ تكليفٍ شرعيّ.

والكلام في المقام في الشروط العامّة للتكليف وليس في الشروط الخاصّة، وعلى ضوء إمكان الأمر بالضدّين على نحو الترتّب يتّضح: أنّ العقل يحكم بأنّ كلّ وجوبٍ فهو مشروطٌ بشرطين:

الشرط الأوّل: القدرة التكوينيّة بالمعنى الأخصّ، بمعنى: أنّ المكلّف لابدّ أن يكون قادراً تكويناً على امتثال الفعل.

الشرط الثاني: القدرة التكوينيّة بالمعنى الأعمّ، أي: أن لا يكون المكلّف عاجزاً عن امتثال التكليف بسبب الاشتغال بامتثال تكليفٍ آخر.

لكنّ المراد عن عدم اشتغال المكلّف بتكليفٍ آخر هو: أن يكون ذلك التكليف الآخر إمّا مساوياً للتكليف الأوّل من حيث الملاك أو أهمّ منه، من قبيل الأمر بالصلاة، فانّه مشروطٌ بعدم الاشتغال بواجبٍ آخر أهمّ من الصلاة أو مساوٍ لها من حيث الملاك.

أمّا إذا كان المكلّف مشغولاً بتكليفٍ أهمّ أو مساوٍ للتكليف الآخر، ففي هذه الحالة يكون الاشتغال بالتكليف الأهمّ أو المساوي مسقطاً للتكليف الآخر. وأمّا إذا فرض أنّ التكليف بأحد الضدّين أقلّ أهميّةً من الضدّ الآخر، ففي هذه الحالة لا يكون الاشتغال بامتثال التكليف الأقلّ أهميّةً مسقطاً للتكليف بالضدّ الأهمّ، بل يكون الواجب الأهمّ مطلقاً، وفي ذمّة المكلّف

سواء اشتغل بامتثال الضدّ الآخر أم لا.

ومن هنا قالوا: إنّ ترك الأهمّ يوجب العقاب والإدانة، حتّى لو كان المكلّف مشتغلاً بامتثال الواجب المهمّ، بل يجب على المكلّف ترك الواجب المهمّ، والاشتغال بالواجب الأهمّ.

الصيغة العامّة للترتّب

على أساس ما تقدّم يمكن أن نحصل على صيغة عامّة يفرضها العقل لكلّ تكليف، وهي: أنّ كلّ تكليفٍ فهو مقيّدٌ بعدم الاشتغال بامتثال واجبٍ آخر أهمّ أو مساوٍ له، ومنه يتّضح أنّ الواجبين إذا كانا متساويين من حيث الملاك يكون الاشتغال بأحدهما مسقطاً للآخر، أي: يكون كلٌّ منهما مشروطاً بترك الآخر.

وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ من الآخر من حيث الملاك، كما لو كان إنقاذ الغريق أهمّ من الصلاة، ففي هذه الحالة يكون الاشتغال بالأهمّ (إنقاذ الغريق) مسقطاً عقلاً للتكليف بالواجب المهمّ (وهو الصلاة بالمثال)، أمّا لو اشتغل المكلّف بالواجب الأقلّ أهميّةً، وترك الواجب الأهمّ، فحينئذٍ لا يحكم العقل بسقوط التكليف الأهمّ، ومنه يتّضح: أنّ الواجب الأهمّ مطلق وليس مقيّداً، بخلاف الواجب المهمّ فإنّه مقيّدٌ بعدم الاشتغال بالواجب الأهمّ.

وعلى هذا الأساس إذا أراد المكلّف أن لا يكون عاصياً، فلابدّ أن يأتي بالتكليف الأهمّ؛ لأنّه في هذه الحالة يكون ممتثلاً للتكليف الأهمّ، وفي نفس الوقت يكون مسقطاً للتكليف بالمهمّ.

إذن: التكليف بالمهمّ مشروطٌ بعدم الإتيان بالأهمّ، فإذا امتثل الأهمّ سوف يسقط التكليف بالأهمّ، فيتّضح: أنّ المكلّف إذا أتى بالأهمّ لا يكون عاصياً للأمرين: بالأهمّ؛ لأنّه امتثله، ولا المهمّ؛ لأنّه سقط بامتثاله الأهمّ.

هذا فيما لو كان أحد الواجبين أهمّ من الآخر، أمّا لو كان الواجبان متساويين في الأهميّة، فإنّ الاشتغال بأيٍّ منهما يكون ممتثلاً؛ لأنّه بالإتيان بأحدهما يكون ممتثلاً له، وفي الوقت ذاته يكون مسقطاً للتكليف الآخر بحكم العقل، لحكم العقل بأنّ الاشتغال بأحد الواجبين المتساويين مسقطٌ للآخر.

كيفيّة تعيين الملاك

ذكرنا أنّ المراد من تقديم الأهمّ على المهمّ هو الأهمّ ملاكاً؛ أمّا كيف نحدّد الملاك الأهمّ من المهمّ؟ فالجواب على ذلك هو: أنّ بعض الواجبات واضحة الأهميّة عند الفقهاء بحسب تتبّعهم لموارد الأحكام، إذ من الواضح: أنّ إنقاذ إنسانٍ مؤمن من الهلاك أفضل ملاكاً من فوات صلاةٍ معيّنة في وقتها.

وذكر المحقّق النائيني بعض المرجّحات في حالة وقوع التزاحم، ومنها:

١. ترجيح ما لا بدل له على ما له البدل عرفاً

كما لو زاحم واجبٌ موسّعٌ ـ له أفرادٌ تخييريّة عقليّة ـ واجباً مضيّقاً لا بدل له، أو زاحم أحد أفراد الواجب التخييري الشرعيّ لواجبٍ تعييني، فإنّه لا إشكال في تقديم ما لا بدل له على ما له البدل.

٢. ترجيح ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعيّة على ما يكون مشروطاً بها

والمراد بالقدرة الشرعيّة: ما إذا أخذت في لسان الدليل، كما في الحجّ وأمثاله، ممّا قيّد المتعلّق بالقدرة في نفس الخطاب. والسرّ في ترجيح ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعيّة على ما يكون مشروطاً بها، هو: أنّ غير المشروط بالقدرة الشرعيّة يصلح لأن يكون تعجيزاً مولويّاً عن المشروط بها (القدرة الشرعيّة) حيث إنّ وجوب غير المشروط بالقدرة الشرعيّة لم يكن مشروطاً بشرطٍ سوى القدرة العقليّة؛ والمفروض أنّها حاصلةٌ فلا مانع من وجوبه، ومع وجوبه يخرج ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعيّة عن تحت سلطانه وقدرته

شرعاً؛ للزوم صرف قدرته في ذلك. فإذا لم يكن قادراً شرعاً، لم يجب؛ لانتفاء شرط وجوبه، وهو القدرة.

٣. ترجيح ما لا بدل له شرعاً على ما له البدل شرعاً

كما إذا زاحمت الطهارة المائيّة واجباً آخر لا بدل له، فإنّه يقدّم ما لا بدل له على ما له البدل. والسرّ في ذلك واضح؛ لأنّ كلّ موردٍ ثبت فيه البدل لواجبٍ شرعاً فلا محالة يكون ذلك الواجب مقيّداً بالقدرة والتمكّن؛ لأنّه لا معنى لجعل شيءٍ بدلاً طوليّاً لشيءٍ إلّا كون ذلك البدل مقيّداً بالعجز عن ذلك الشيء وعدم التمكّن منه، ولازم ذلك هو تقييد ذلك الواجب بصورة التمكّن والقدرة، سواء وقع التصريح بذلك في لسان الدليل ـ كما في قوله تعالى: ﴿**فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا**﴾، حيث قيّد التيمّم بصورة عدم وجدان الماء فيستفاد منه تقييد الوضوء بصورة وجدان الماء والتمكّن منه ـ أو لم يقع التصريح به في لسان الدليل.

ثمّ ذكر المحقّق النائيني أنّ في هذه المرجّحات الثلاثة لا يُلاحظُ الأهميّة[1].

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «**بمعنى عدم الاشتغال بامتثاله**»، والبناء على عصيانه.

• قوله قدّس سرّه: «**تقييده بعدم الاشتغال بامتثال واجبٍ آخر لا يقلّ عنه أهميّة**»، أي: إن لم تشتغل بواجبٍ آخر لا يقلّ أهميّةً عن الصلاة مثلاً.

• قوله قدّس سرّه: «**كان الاشتغال بكلٍّ منهما مصداقاً لما حكم به العقل بأخذ عدمه**»، أي: عدم الاشتغال، بمعنى إن لم تشتغل بهذا فاشتغل بذاك، وإن لم تشتغل بذاك فاشتغل بهذا.

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص٣٢٨.

(١٦٣)

ثمرات اشتراط القدرة بالمعنى الأعمّ

- وقوع الواجبين المتضادّين في التزاحم دون التعارض
- استحقاق المكلّف لعقابين لو ترك امتثال التكليفين
- عدم سقوط أحد الواجبين في التزاحم بخلاف التعارض
- بحوث إضافيّة وتفصيليّة

(١) تفصيل الأقوال في الترتّب

(٢) الترتّب من الجانبين

(٣) الثمرة على القول بالترتّب

ويترتّبُ على ما ذكرناهُ مِن كونِ القدرةِ التكوينيّةِ بالمعنى الأعمِّ شرطاً عامّاً في التكليفِ بحكمِ العقلِ عدّةُ ثمراتٍ مهمّة:

منها: أنّه كلّما وقعَ التضادُّ بينَ واجبينِ بسببِ عجزِ المكلّفِ عَن الجمعِ بينَهُما كالصلاةِ والإزالةِ ـ وتسمَّى بحالاتِ التزاحم ـ فلا يَنشأُ مِن ذلك تعارضٌ بينَ دليلَي وجوبِ الصلاةِ ووجوبِ الإزالة؛ لأنّ الدليلَ مفادُه جَعلُ الحكمِ على موضوعِه الكُلّي، وضِمنَ قيودِه المقدّرةِ الوجودِ، كَما مرَّ بِنا في الحلقةِ السابقة. ومِن جُملةِ تلكَ القيودِ: القدرةُ التكوينيّةُ بالمعنَى الأعمِّ المتقدّم. ولا يَحصلُ تعارضٌ بينَ الدليلينِ إلّا في حالةِ وجودِ تنافٍ بينَ الجَعلَينِ، وحيثُ لا تنافيَ بينَ جعلِ وجوبِ الصلاةِ المقيّدِ بالقدرةِ التكوينيّةِ بالمعنَى الأعمّ، وجَعلِ وجوبِ الإزالةِ المقيّدِ كذلك، فلا تعارضَ بينَ الدليلَين.

فإنْ قيلَ: كيفَ لا يوجدُ تعارضٌ بينَ دليلَي صلِّ، وأزِلْ، معَ أنّ الأوّلَ يَقتضي بإطلاقِه إيجابَ الصلاةِ سواءٌ أزالَ أو لا، والثاني يَقتضي بإطلاقِه إيجابَ الإزالةِ سواءٌ صلّى أو لا، ونتيجةُ ذلكَ: أنْ يكونَ الجمعُ بينَ الضدّينِ مطلوباً.

كانَ الجوابُ على ذلكَ: أنّ كلّاً مِن الدليلَينِ لا إطلاقَ فيهِ بحدِّ ذاتِه لحالةِ الاشتغالِ بضدٍّ لا يَقلُّ عنهُ أهميّةً؛ لأنّه مقيّدٌ عقلاً بعدمِ ذلكَ كما تقدّم، فإنْ كانَ الواجبانِ المتزاحمانِ متساويَينِ في الأهميّةِ فلا إطلاقَ في كلٍّ منهما لِحالةِ الاشتغالِ بالآخَر، وإنْ كانَ أحدُهما أهمَّ فلا إطلاقَ في غيرِ الأهمِّ لذلكَ. وعلى كلِّ حالٍ، فلا يوجدُ إطلاقانِ ـ كَما ذُكرَ ـ ليَقعَ التعارضُ بينَهما، وهذا ما يُقالُ مِنْ أنّ بابَ التزاحمِ مغايرٌ لبابِ التعارضِ، ولا يَدخلُ ضمنَه، ولا تُطبَّقُ عليه قواعدُه.

وكما يكونُ التزاحمُ بينَ واجبَينِ يعجزُ المكلّفُ عن الجمعِ بينَهما،

كذلكَ يكونُ بينَ واجبٍ وحرامٍ يَعجزُ المكلّفُ عن الجمعِ بينَ إيجادِ الواجبِ منهُما، وتركِ الحرام، كما إذا ضاقتْ قدرةُ المكلّفِ في موردٍ ما عَن إتيانِ الواجب وتركِ الحرامِ معاً.

ومنها: أنّ القانونَ الذي تُعالجُ به حالاتُ التزاحمِ هو تقديمُ الأهمِّ ملاكاً على غيرِهِ؛ لأنّ الاشتغالَ بالأهمِّ ينفي موضوعَ المهمِّ دونَ العكس، هذا إذا كانَ هناكَ أهمّ. وأمّا معَ التساوي فالمكلّفُ مخيّرٌ عقلاً؛ لأنّ الاشتغالَ بكُلّ واحدٍ مِن المتزاحمَين يَنفي موضوعَ الآخَر، وإذا تَركَ المكلّفُ الواجبَينِ المتزاحمَينِ معاً، استَحقَّ عقابَينِ؛ لفعليّةِ كِلا الوجوبَينِ في هذه الحالة.

ومنها: أنَّ تقديمَ أحدِ الواجبَينِ في حالاتِ التزاحمِ بقانونِ الأهميّةِ، لا يَعني سقوطَ الواجبِ الآخَرِ رأساً، كَما هي الحالةُ في تقديمِ أحدِ المتعارضَينِ على الآخرِ، بَل يَبقَى الآخَرُ واجباً وجوباً منوطاً بِعدمِ الاشتغالِ بالأهمّ، وهذا ما يسمّى بالوجوبِ الترتّبي.

ولا يَحتاجُ إثباتُ هذا الوجوبِ الترتّبي إلى دليلٍ خاصٍّ، بَل يكفيهِ نفسُ الدليلِ العامِّ؛ لأنّ مفادَه ـ كما عرفنا ـ وجوبُ متعلّقِهِ مشروطاً بعدمِ الاشتغالِ بواجبٍ لا يقلُّ عنهُ أهمّيّةً. والوجوبُ الترتّبيُّ هو تعبيرٌ آخرُ عن ذلك بعدَ افتراضِ أهمّيّةِ المزاحمِ الآخَر.

ومن نتائجِ هذه الثمرةِ: أنّ الصلاةَ إذا زاحمتْ إنقاذَ الغريقِ الواجبِ الأهمّ، واشتغلَ المكلّفُ بالصلاةِ بدلاً عن الإنقاذِ، صحّتْ صلاتُه على ما تقدّم؛ لأنّها مأمورٌ بها بالأمرِ الترتّبيّ، وهو أمرٌ محقّقٌ فعلاً في حقِّ مَن لا يُمارسُ فعلاً امتثالَ الأهمّ.

وأمّا إذا أخذنا بوجهةِ نظرِ صاحبِ الكفاية ﵀ القائل بأنّ الأمرينِ

بالضدّينِ لا يجتمعانِ ولو على وجهِ الترتّبِ، فَمِنَ الصعبِ تصحيحُ الصلاةِ المذكورةِ؛ لأنّ صحّتَها فرعُ ثبوتِ أمرٍ بها، ولا أمرَ بها ولو على وجهِ الترتّبِ بناءً على وجهةِ النظرِ المذكورة.

فإن قيل: يكفي في صحّتِها وفاؤُها بالملاكِ وإنْ لم يكنْ هناكَ أمر.

كانَ الجوابُ: إنّ الكاشفَ عن الملاكِ هو الأمرُ، فحيثُ لا أمرَ، لا دليلَ على وجودِ الملاك.

الشرح

هناك عددٌ من الثمرات المترتّبة على اشتراط كلّ تكليفٍ بعدم الاشتغال بامتثال واجبٍ آخر أهمّ منه أم مساوٍ له في الأهمّيّة، ومن هذه الثمرات:

الثمرة الأولى: وقوع الواجبين المتضادّين في التزاحم دون التعارض

لكي تتّضح هذه الثمرة ينبغي تقديم مقدّمة في الفرق بين التزاحم والتعارض:

التزاحم: هو التنافي بين الأحكام التكليفيّة الإلزاميّة في مقام الامتثال، على أن يكون منشأ التنافي هو ضيق قدرة المكلّف عن الجمع بينهما في مقام الامتثال.

ومثاله: ما لو اتّفق عجز المكلّف عن الجمع بين وجوب النفقة على الزوجة ووجوب النفقة على الأب، فإنّه يحصل التنافي في مقام الامتثال بين الوجوبين، أي: أنّ امتثال أحد الوجوبين يفضي إلى العجز عن امتثال الوجوب الآخر.

أمّا التعارض: فهو التنافي بين مؤدّى دليلين بنحوٍ يعلم بعدم واقعيّة أحدهما. وهذا التنافي قد يكون بنحو التناقض كما لو كان مفاد أحد الدليلين الإيجاب، وكان مفاد الآخر عدم الإيجاب، وقد يكون بنحو التضادّ كما لو كان مفاد أحدهما الإيجاب ومفاد الآخر الحرمة.

ومن هنا يتّضح الفرق بين التزاحم والتعارض، إذ إنّ التعارض معناه التنافي بين مؤدّى الدليلين في مرحلة الجعل؛ بمعنى: أنّ كلّ مدلولٍ ينفي واقعيّة مدلول الدليل الآخر بعد أن يثبته لنفسه، ومن هنا تكون مرجّحات باب التعارض موجبةً لطرح الدليل المرجوح، وهذا بخلاف التزاحم فإنّه لا تنافي بين مؤدّى الدليلين في مورده بل يمكن الجزم بصدورهما ومطابقة مضمونهما للواقع، غايته أنّ المكلّف عاجزٌ عن امتثالهما معاً. وهذا ما أوجب دعوى أنّ امتثال أحدهما مقتضٍ لسقوط فعليّة الآخر؛ لافتراض عدم قدرته

بعد امتثال الأوّل على امتثال الثاني، فيكون سقوط التكليف الثاني بسبب انتفاء موضوعه وهو القدرة، وهذا لا يتّصل بأصل جعله وصدوره لبيان الحكم الواقعي؛ لأنّ الأحكام مجعولةٌ على موضوعاتها المقدّرة الوجود، فحينما لا يكون الموضوع متحقّقاً خارجاً، لا يكون الحكم المجعول فعليّاً.

فالتزاحم إذن يوجب انتفاء فعليّة أحد الحكمين بسبب اقتضائه لانتفاء موضوعه، وهذا بخلاف التعارض فإنّ الحكم في كلّ دليلٍ ينفي الحكم في الدليل الآخر حتّى لو اتّفق تحقّق موضوعه خارجاً، وحتّى لو كان المكلّف قادراً على الجمع بين مؤدّى الدليلين المتعارضين، كما في بعض حالات التعارض العرضي التي يمكن للمكلّف أن يصلّي الجمعة والظهر، وأمّا في فرض التزاحم فإنّ هذه الحالة لا تتّفق أصلاً.

ثمّ إنّ هنا منبّهاً آخر على الفرق بين التزاحم والتعارض، فالتزاحم يختلف باختلاف المكلّفين، فقد يتّفق أن يكون المكلّف قادراً على الجمع بين التكليفين فلا تكون أحكام التزاحم جاريةً في حقّه، بخلاف مكلّفٍ آخر كانت قدرته أضيَق من أن يجمع بين تكليفين، فالمكلّف الأوّل ـ مثلاً ـ قادرٌ على أن يجمع بين امتثال وجوب النفقة على الزوجة ووجوب النفقة على الأب، وأمّا الآخر فإنّه لا يقدر على الجمع بين الوجوبين، كما قد تنعكس الحالة فيصبح القادر عاجزاً والعاجز قادراً، وهذا يعني أنّ حالة التزاحم قد لا تظلّ مطّردة في المكلّف الواحد، فقد تعرضه ثمّ تزول عنه ثمّ تعرضه وهكذا، فتكون أحكام التزاحم جاريةً في حقّه متى ما طرأت حالة التزاحم عليه، ومتى ما زالت يكون مسؤولاً عن الجمع بين التكليفين.

وأمّا التعارض فليس كذلك، إذ إنّ ترجّح أحد الدليلين لا يختلف باختلاف المكلّفين، فلو كان المرجّح مقتضياً لتقديم الدليل الأوّل على الآخر فإنّ ذلك يكون مطرداً في تمام الأزمنة ولتمام المكلّفين.

وإذا كان التعارض يختلف بجوهره عن التزاحم فمرجّحات الأوّل غير مرجّحات الثاني، أمّا الأوّل فبما أنّ التعارض هناك يرجع إلى مقام الجعل والتشريع، فتمييز الصادق عن الكاذب رهنُ المرجّحات التي يذكرها الشارع لتلك الغاية وليس للعقل إليها سبيل، وأمّا مرجّحات باب التزاحم فبما أنّ التنافي خارجٌ عن مصبّ التشريع ولا صلة له بالشارع وإنّما يرجع إلى قصور قدرة المكلّف عن الامتثال، فللعقل سبيلٌ إلى تعيين المرجّحات وهو تقديم الأهمّ بالذات أو بالعرض على غيره.

وعناوين تلك المرجّحات عبارة عن الأمور التالية:

- تقديم ما لا بدل له على ما له بدل.
- تقديم المضيَّق على الموسَّع.
- تقديم الأهمّ بالذات على المهمّ.
- سبق أحد الحكمين زماناً.
- تقديم الواجب المطلق على المشروط.

وإذا تبيّنت هذه المقدّمة يتّضح التضادّ بين الواجبين بسبب عجز المكلّف عن الجمع بينهما، كالصلاة وإزالة النجاسة عن المسجد يدخل في باب التزاحم وليس في باب التعارض؛ وذلك لأنّه بناءً على إمكان الترتّب فإنّ الواجبين المتضادّين ـ من قبيل الصلاة والإزالة ـ لا يدخلان في باب التعارض، بل يكونان متزاحمين؛ لأنّه لو كانا متعارضين لكانا متنافيين في مقام الجعل على نحوٍ لا يمكن ثبوتهما معاً، لكنّ الحال أنّا لا نجد تنافياً بين دليلي الصلاة والإزالة؛ لأنّ أحدهما لا ينفي الآخر، وعليه لا يوجد مانعٌ من جعل المولى لهذين التكليفين، بنحوٍ يكون أحدهما مقيّداً بعدم امتثال الآخر، إذا كانا متساويين في الأهمّيّة، أو يجعل الأمر بالمهمّ مقيّداً بعدم الاشتغال الأمر بالأهمّ، كما لو جعل الأمر بالصلاة مقيّداً بعدم الاشتغال بإزالة النجاسة، فلو عَصى المكلّفُ الأمرَ

بالإزالة، فحينئذٍ يكون الأمر بالصلاة فعليّاً في حقّه، وهذا هو الترتّب المقتضي لترتّب الفعليّة للتكليف الآخر عند عدم امتثال التكليف الأوّل.

إن قلت: إنّ التعارض بين دليل صلِّ وبين دليل أزل النجاسة واضحٌ؛ لأنّ دليل الصلاة وهو قوله تعالى ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ﴾ مطلقٌ وليس مقيّداً، ومقتضى الإطلاق أنّه يجب على المكلّف الإتيان بالصلاة سواءٌ اشتغل بالإزالة أم لا، وكذلك الأمر بالإزالة مطلقٌ وليس مقيّداً، أي: يجب إزالة النجاسة سواءٌ اشتغل بالصلاة أم لا، وهذا يعني أنّ مفاد «صلِّ» يعارض مفاد «أزل النجاسة».

قلت: إنّ الأمر بالصلاة والإزالة وإن كانا مطلقَين من حيث لفظ الخطاب، ولم يكن أحدهما مقيّداً بعدم الاشتغال بالآخر، إلّا أنّ أحدهما ـ وهو الواجب المهمّ ـ مقيّدٌ بعدم الاشتغال بالأهمّ بحكم العقل، وإن كانا متساوِيَين في الأهمّيّة فكلّ منهما مقيدٌ بعدم الاشتغال بالآخر بحكم العقل أيضاً، وعليه فلا يقع تعارضٌ بينهما.

حكم التزاحم بين الواجب والحرام

بناءً على ما تقدّم من تعريف التزاحم بأنّه التنافي بين الأحكام التكليفيّة الإلزاميّة في مقام الامتثال، على أن يكون منشأ التنافي هو ضيق قدرة المكلّف عن الجمع بينهما في مقام الامتثال، يتّضح أنّ التزاحم لا ينحصر بين الواجبات، وإنّما يمكن أن يتحقّق بين تكليفين أحدهما وجوبيّ والآخر تحريميّ على نحوٍ يعجز المكلّف من الجمع بينهما في مقام الامتثال، كما لو توجّه أمرٌ للمكلّف بإنقاذ غريق، وتوجّه نهيٌ عن الدخول في الأرض المغصوبة، بنحوٍ كان الإنقاذ متوقّفاً على الدخول في الأرض المغصوبة، فهنا يتزاحم التكليفان، أي: أنّ المكلّف عاجزٌ عن امتثالهما معاً، فهو إمّا أن يمتثل وجوب إنقاذ الغريق، وهذا يستوجب عدم امتثال حرمة الدخول إلى الأرض المغصوبة، وإمّا أن يمتثل حرمة الدخول إلى الأرض المغصوبة، وهو يستوجب

عدم امتثال وجوب إنقاذ الغريق.

وفي هذه الحالة يستحيل أن يكون المكلّف مسؤولاً عن امتثال كلا التكليفين؛ لأنّه تكليفٌ بغير المقدور؛ وكذلك يستحيل أن يكون المكلّف مسؤولاً عن امتثال أحدهما دون الآخر بنحوٍ مطلق، مع تساويهما في الأهمّيّة؛ لأنّه ترجيحٌ بلا مرجّح. نعم، لو كان أحد التكليفين أهمّ ملاكاً من الآخر، تعيّن امتثال الأهمّ ملاكاً، وفي هذه الحالة لا يكون التكليف بالأهمّ مطلقاً، أي: سواءٌ اشتغل بامتثال المهمّ أم لا، أم التكليف الأقلّ أهمّيّةً، فانّه مشروطٌ بعدم امتثال الأهمّ ملاكاً.

الثمرة الثانية: استحقاق المكلّف لعقابين لو ترك امتثال التكليفين

بناءً على الثمرة المتقدّمة وهي أنّ التكليف بالمهمّ يسقط فيما لو امتثل الأهمّ، فلو اشتغل المكلّف بإنقاذ الغريق، فيسقط وجوب الصلاة، ولم يكن عاصياً لأيٍّ من التكليفين، أمّا لو اشتغل بالمهمّ ـ الصلاة مثلاً ـ فهو يكون عاصياً للأمرِ بالأهمّ، هذا فيما إذا كان أحد التكليفين أهمّ من الآخر، أمّا لو كانا متساويين في الأهمّيّة، فإنّ امتثال أحدهما يُسقط الآخر، لأنّ كلّاً من التكليفين مشروطٌ بعدم امتثال الآخر.

لكنّ السؤال فيما لو ترك المكلّف كلا الواجبين المتزاحمين، فهل يستحقّ عقاباً واحداً أم عقابين؟

ذهب المصنّف إلى أنّه يستحقّ عقابين؛ وذلك لأنّ كلا التكليفين فعليّين لتحقّق شرطهما سواءٌ كان أحدهما أهمّ من الآخر أم متساويين في الملاك، فإن كان أحدهما أهمّ من الآخر، فإنّ وجوب الأهمّ فعليٌّ سواءٌ اشتغل بالمهمّ أم لا، وأمّا المهمّ فقد تحقّق شرطه أيضاً بتركه للاشتغال بالأهمّ.

وإن كانا متساويين في الأهمّيّة، فبتركهما معاً يكونا فعليّين، كما هو واضح.

وقد قيل: بعدم إمكان الالتزام باستحقاق المكلّف لعقابين في حالة ترك

الواجبين المتزاحمين، لعدم تمكّن المكلّف من امتثالهما معاً، وهذا هو الإشكال الذي جعل صاحب الكفاية ينكر فكرة الترتّب، وسيأتي تفصيل ذلك في البحوث الإضافيّة.

الثمرة الثالثة: عدم سقوط أحد الواجبين في التزاحم بخلاف التعارض

بناءً على ما تقدّم من الثمرة السابقة، لو قدّم الأهمّ ملاكاً ـ كإنقاذ الغريق ـ على الأمر بالصلاة، فهل تقديم الأهمّ ملاكاً يعني أنّ الواجب المهمّ ـ وهو الصلاة ـ يسقط نهائيّاً عن المكلّف، أم لا؟

والجواب: في هذه الحالة التكليف بالمهمّ لا يسقط عن المكلّف نهائيّاً، بل يبقى واجباً ثابتاً في حالة عدم الاشتغال بالواجب الأهمّ؛ وذلك لأنّ الواجب المهمّ مشروطٌ بعدم الاشتغال بالواجب الأهمّ، وهذا ما يسمّى بالوجوب الترتّبي؛ بمعنى: أنّ وجوب المهمّ مترتّبٌ على عدم الاشتغال بالأهمّ، أي: في طوله.

وهذا يعني أنّ مجرّد تقديم الأهمّ لا يُسقط المهمّ عن التكليف، بل المسقط للمهمّ هو الاشتغال بالأهمّ. فإذا اشتغل بالواجب الأهمّ، فإنّ المهمّ يسقط عن التكليف.

وهذا النحو من الترتّب لا يحتاج في إثباته إلى دليلٍ خاصّ، بل يكفيه نفس الدليل العامّ، وهو دليل وجوب الصلاة؛ لأنّ دليل وجوب الصلاة مشروطٌ بعدم الاشتغال بالإزالة، وهذا هو الوجوب الترتّبي الذي هو تعبيرٌ آخرٌ عن كون أحد الواجبين مشروطاً بعدم الاشتغال بواجب آخر لا يقلّ عنه أهمّية.

وهذا بخلاف التعارض، فإنّ تقديم أحد المتعارضين يؤدّي إلى سقوط الآخر نهائيّاً، سواءٌ اشتغل بامتثال ما قدّمه أم لا.

وعلى هذا الأساس تترتّب ثمرةٌ وهي: لو تزاحمت الصلاة مع واجبٍ أهمّ كإنقاذ غريق، بحث لو امتثل الأمر بإنقاذ الغريق لفاتته الصلاة في وقتها، فلو فرضنا أنّ المكلّف ترك الأمر بإنقاذ الغريق واشتغل بالصلاة، فإنّ صلاته

صحيحةٌ؛ لوجود أمرٍ بها بنحو الوجوب الترتّبي، وهو وجوب الصلاة ما لم يشتغل بالإنقاذ.

نعم، يكون عاصياً للأمر بالأهمّ وهو الإنقاذ، كما هو واضح.

وهذا بخلاف ما لو أخذنا برأي صاحب الكفاية الذي ينكر فكرة الترتّب، وذهب إلى أنّ الأمر بأحد الضدّين مانع من الأمر بالضدّ الآخر، فإذا توجّه أمرٌ بإنقاذ الغريق فيستحيل وجود أمرٍ آخر بالصلاة.

فعلى هذا الرأي لا يمكن تصحيح الصلاة فيما لو ترك الإنقاذ، وذلك لعدم وجود أمرٍ بها، وإذ لا يوجد أمرٌ بها فلا تقع صحيحة؛ لأنّ الفعل الذي لا يوجد به أمرٌ لا يقع صحيحاً؛ لأنّ الامتثال فرع وجود الأمر، وعليه فلا تقع الصلاة صحيحة.

إن قيل: يمكن تصحيح الصلاة بطريقٍ آخر، وإن كان الأمر بها ساقطاً، وذلك عن طريق الملاك، فإنّ الأمر بالصلاة وإن كان ساقطاً لوجود مانعٍ وهو الأمر بالإنقاذ، إلّا أنّ سقوط الأمر لا يعني سقوط الملاك في الصلاة، وإذا وُجد الملاك فيمكن للمكلّف أن يصلّي وتكون صلاته صحيحة.

فالجواب: سقوط الأمر بالصلاة، وإن كان لا يمنع من بقاء ملاك الصلاة، لكن يحتمل أيضاً زوال هذا الملاك بسقوط الأمر بالصلاة، ولا كاشف للملاك؛ لأنّ الكاشف لوجوب الملاك هو وجود الأمر، للملازمة بين وجود الأمر وبين وجود الملاك، وبسقوط الأمر فلا محرز لبقاء الملاك.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**كلّما وقع التضادّ بين واجبين... كالصلاة والإزالة وتسمّى بحالات التزاحم**». لا يخفى أنّ التزاحم يتحقّق بناءً على أنّ الأحكام مجعولةٌ على نهج القضيّة الحقيقيّة لا الخارجيّة، وهذا ما أشار إليه المحقّق النائيني

بقوله: «وليعلم أيضاً أنّ التزاحم إنّما يتحقّق بعد البناء على كون الأحكام مجعولةٌ على نهج القضايا الحقيقيّة. وأمّا لو قلنا بجعلها على نهج القضايا الخارجيّة فالتزاحم غير معقول، بل جميع ذلك يكون من التعارض؛ لأنّه يرجع إلى امتناع الجعل أيضاً كما لا يخفى وجهه»(١).

• قوله قدس سره: «**ولا يحتاج إثبات هذا الوجوب الترتّبي إلى دليلٍ خاصّ بل يكفيه نفس الدليل العامّ**». المقصود من الدليل العامّ هو دليل الأمر بالمهمّ وهو دليل وجوب الصلاة ـ بالمثال ـ لأنّ دليل وجوب الصلاة مشروطٌ بعدم الاشتغال بالإزالة، وهذا هو الوجوب الترتّبي الذي هو تعبيرٌ آخر عن كون أحد الواجبين مشروطاً بعدم الاشتغال بواجب آخر لا يقلّ عنه أهمّية.

• قوله قدس سره: «**ومن نتائج هذه الثمرة... صحّت صلاته... لأنّه مأمورٌ بها بالأمر الترتّبي**». وقد جعل السيّد الخوئي من تطبيقات هذه المسألة ما لو قصد المكلّف الملتفت إلى أنّ يوم غد من شهر رمضان وهو مكلّفٌ به، ومكلّفٌ بصومٍ آخر من قضاءٍ أو كفّارة، حيث قال: «وأمّا بالنسبة إلى الصوم الآخر الذي قصده فالمشهور والمعروف هو عدم الصحّة، بل قد ادّعي الإجماع والتسالم على أنّ شهر رمضان لا يقبل صوماً غيره، ولكن من المحتمل بل المظنون، بل المقطوع به ـ ولا أقلّ من الاطمئنان ـ أنّ أكثر من ذهب إلى ذلك إنّما ذهبوا بناءً منهم على امتناع الأمر بالضدّين؛ فإنّه مأمورٌ بالصيام من رمضان على الفرض فكيف يؤمر في عين الحال بصومٍ آخرٍ مضادٍّ له، سواءٌ قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه أم لا. أمّا على الأوّل فواضح، وكذا على الثاني إذ لا أقلّ من عدم الأمر كما ذكره شيخنا البهائي فتفسد العبادة من أجل عدم الأمر بها.

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص٣٢١.

ولكن بناءً على ما سلكناه في الأصول وسلكه من سبقنا من جواز الأمر بالضدّين على سبيل الترتّب ـ بأن يؤمر بأحدهما مطلقاً، وبالآخر على تقدير ترك الأوّل من غير أيّ محذور فيه حسبما فصّلنا القول فيه في محلّه، وشيّدنا تبعاً لشيخنا الأستاذ قدس سره أساسه وبنيانه ـ كان مقتضى القاعدة هو الحكم بالصحّة في المقام، بأن يؤمر أوّلاً بصوم رمضان ثمّ بغيره على تقدير تركه، فإنّ هذا ممكن في نفسه حتّى على القول بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه فضلاً عن عدمه، إذ هو نهيٌ غيريٌّ لا يقتضي الفساد بوجهٍ. وقد أشرنا في محلّه إلى أنّ إمكانه مساوقٌ لوقوعه من غير حاجةٍ إلى التماس دليلٍ بالخصوص»[1].

• قوله قدس سره: «**فحيث لا أمر لا دليل على وجود الملاك**». تعبير المصنّف بأنّه بسقوط الأمر لا دليل على وجود الملاك، هو: لأجل الإشارة إلى أنّه إذا سقط الأمر لا يعني سقوط الملاك حتماً، بل قد يكون الملاك باقياً، إلّا أنّ احتمال بقاء الملاك لا يكفي في تصحيح الصلاة، لعدم إحراز الملاك الذي هو المناط في تصحيح الصلاة.

---

(١) كتاب الصوم، السيّد الخوئي: ج١ ص٢٥.

بحوث إضافيّة وتفصيليّة

(١) الأقوال في الترتّب

ذكرنا في مطاوي البحث أنّ فكرة الترتّب مبتكرةٌ من قبل المحقّق الثاني في جامع المقاصد، وتبعه على ذلك الشيخ كاشف الغطاء، ثمّ حقّقه وشيّد أركانه الميرزا الشيرازي. وانقسم الأعلام في الترتّب على قولين:

الأوّل: استحالة الترتّب، ذهب إليه الشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية.

الثاني: إمكان الترتّب، اختاره جملة من الأصوليّين كما سيتّضح.

القول الأوّل: استحالة الترتّب

١. تحقيق كلام الشيخ الأنصاري

لا يخفى أنّ الشيخ الأنصاري اختلفت كلماته في استحالة الترتّب وإمكانه، ففي فرائد الأصول وفي مبحث رسالة التعادل والترجيح عند البحث في الخبرين المتعارضين بناءً على السببيّة، يظهر منه إمكان الترتّب، وحاصل ما أفاده هو: أنّه بناءً على القول بالسببيّة، تتحقّق المصلحة فيما قامت عليه الأمارة، فيكون حال الخبرين المتعارضين حال الواجبين المتزاحمين، فيكونان مجرى قاعدة الترتّب حتّى في صورة أهمّية أحدهما من الآخر، وهذا ما أشار إليه بقوله: «امتثال التكليف بالعمل بكلٍّ منهما كسائر التكاليف الشرعيّة والعرفيّة مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلّاً منهما مقدورٌ في حال ترك الآخر وغير مقدورٍ مع إيجاد الآخر، فكلٌّ منهما مع ترك الآخر مقدورٌ يحرم تركه ويتعيّن فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّة وجوب الامتثال والعمل بكلٍّ منهما، بعد تقييد

وجوب الامتثال بالقدرة. وهذا ممّا يحكم به بديهة العقل، كما في كلّ واجبين اجتمعا على المكلّف، ولا مانع من تعيين كلٍّ منهما على المكلّف بمقتضى دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك»[1].

وعلى ضوء تعليق الأمر على القدرة، يلزم في حال ترك الأهمّ أن تكون القدرة موجودة في المهمّ، وهو معنى الترتّب.

ومن هنا قال المحقّق النائيني: «ومن الغريب أنّ العلّامة الأنصاري قدس سره مع إنكاره الترتّب وبنائه على سقوط أصل خطاب المهمّ دون إطلاقه ذهب في تعارض الخبرين بناءً على السببيّة إلى سقوط إطلاق وجوب العمل على طبق كلٍّ من الخبرين»[2].

ولكنّه في مطارح الأنظار قال: «ويرد على مقالتهم [أي: القول بالترتّب] أمران آخران، أحدهما: الالتزام بتعدّد العقاب في المسألة المفروضة، إذا ترك الواجبين المضيّقين مع أهمّية أحدهما من الآخر، وثانيهما: الالتزام بصحّة العمل فيما إذا تعلّق النهي بنفس العمل والعبادة، ضرورة ممانعة غير الأهمّ عن فعل الأهمّ، ومن هنا كان تركه مقدّمةً له، والمانع عن العبادة منهيٌّ عنه، فغير الأهمّ بنفسه منهيٌّ عنه»[3].

٢. تقريب صاحب الكفاية

وقد استدل على استحالة الترتّب بوجوه:

الوجه الأوّل: وهو ما تقدّم في مطاوي البحث وحاصله: أنّ الترتّب مبنيٌّ على فعليّة كلا الأمرين معاً، أي: الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ. أمّا الأوّل فلأنّه

---

(١) فرائد الأصول: ج٤ ص٣٦ ـ ٣٧.

(٢) أجود التقريرات: ج١ ص٢٨٧.

(٣) مطارح الأنظار: ص٢٥٩.

مطلق، وأمّا الثاني فلتحقّق شرطه وهو ترك الأهمّ، ومقتضى فعليّة كلا الأمرين هو طلب الضدّين في زمانٍ واحد وهو محال.

وناقش السيّد الخوئي[1] هذا الوجه بأنّ صدور هذا الكلام منه غريب، لعدم معقوليّة مطاردة الأمر بالمهمّ للأمر بالأهمّ، ضرورة أنّ طرده له يبتني على أحد تقديرين:

التقدير الأوّل: أن يكون الأمر بالمهمّ مطلقاً، وفي عرض الأمر بالأهمّ، وفي هذه الحالة تتحقّق المطاردة بينهما لأجل تضادّ متعلّقيهما في الخارج وعدم قدرة المكلّف على الجمع بينهما.

التقدير الثاني: أن يكون الأمر بالمهمّ على تقدير عصيان الأمر بالأهمّ مقتضياً لعصيانه وتركه في الخارج، وفي هذه الحالة تقع المطاردة والمزاحمة بين الأمرين؛ لأنّ الأمر بالمهمّ يقتضي عصيان الأمر بالأهمّ وترك متعلّقه في الخارج، والأمر بالأهمّ يقتضي عصيانه ورفعه فيه.

وكلا التقديرين خلاف مفروض الكلام في المقام:

أمّا التقدير الأوّل: فواضحٌ لما تقدّم من أنّ الأمر بالمهمّ مشروطٌ بترك الأمر بالأهمّ.

وأمّا التقدير الثاني: فهو خلاف المفروض كذلك؛ لأنّ الحكم يستحيل أن يقتضي وجود موضوعه في الخارج وناظر إليه وضعاً ورفعاً.

وعلى هذا فالأمر بالمهمّ حيث إنّه ليس مطلقاً ولا ناظراً إلى موضوعه وهو ترك امتثال الأهمّ، فيستحيل أن يكون طارداً للأمر بالأهمّ.

وعلى هذا لا تنافي بينهما أصلاً ليكون الأمر بالأهمّ طارداً للأمر بالمهمّ؛ لأنّ الأمر بالمهمّ لا يقتضي وجود موضوعه في الخارج، وغير متعرّض لحاله أصلاً.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٣ ص١٣٩.

الوجه الثاني: في الكفاية فإن قلت قال: «إنّ الطلب بغير الأهمّ لا يطارد طلب الأهمّ، فإنّه يكون على تقدير عدم الإتيان بالأهمّ، فلا يكاد يريد غيره على تقدير إتيانه، وعدم عصيان أمره».

فأجاب عن ذلك بقوله: «ليت شعري كيف لا يطارده الأمر بغير الأهمّ؟ وهل يكون طرده له إلّا من جهة فعليته، ومضادة متعلّقه للأهمّ؟ والمفروض فعليته، ومضادة متعلّقه له.

وعدم إرادة غير الأهمّ على تقدير الإتيان به لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحقّقه، على تقدير عدم الإتيان به وعصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير، مع ما هما عليه من المطاردة، من جهة المضادّة بين المتعلّقين، مع أنّه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهمّ، فإنّه على هذا الحال يكون طارداً لطلب الضدّ، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلاً بمجال»[1].

وناقشه السيّد الخوئي بأنّ ما أفاده هو عين ما أفاده على الوجه الأوّل، وهو أنّ الأمر بالأهمّ لا يكون مانعاً عن الأمر بالمهمّ؛ لأنّ الأمر بالأهمّ غير ناظرٍ إلى متعلّقه لكي يكون مانعاً وطارداً له، حيث قال: «الجواب عنه يظهر ممّا تقدّم، وملخّصه: هو أنّه لا يلزم من اجتماع الأمرين في زمانٍ واحد طلب الجمع ليستحيل داعويّة كلٍّ منهما لإيجاد متعلّقه في هذا الزمان. والوجه فيه هو: أنّ الأمر بالمهمّ بما أنّه كان مشروطاً بعصيان الأمر بالأهمّ وترك متعلّقه خارجاً فلا نظر له إلى عصيانه رفعاً ووضعاً، لما عرفت من أنّ الحكم يستحيل أن يقتضي وجود موضوعه أو عدمه، والأمر بالأهمّ بما أنّه كان محفوظاً في هذا الحال فهو يقتضي هدم عصيانه ورفعه باعتبار اقتضائه إيجاد متعلّقه في الخارج. ومن الواضح أنّ الجمع بين ما لا اقتضاء فيه وما فيه الاقتضاء، لا يستلزم

(١) كفاية الأصول: ص١٣٥.

طلب الجمع، بل هو في طرف النقيض معه.

ومن هنا قلنا: إنّه لو تمكّن المكلّف من الجمع بينهما خارجاً، فلا يقعان على صفة المطلوبيّة، بل الواقع على هذه الصفة خصوص الواجب الأهمّ دون المهمّ، وبما أنّ المفروض قدرة المكلّف على الإتيان بالمهمّ في ظرف ترك الأهمّ، فلا مانع من تعلّق التكليف به على هذا التقدير وحصول الانبعاث منه، ضرورة أنّ المانع عن ذلك إنّما هو عدم قدرة المكلّف عليه، وحيث إنّ المطلوب لم يكن عند اجتماع الطلبين هو الجمع بين متعلّقيهما وحصول الانبعاث منهما معاً، فلا مانع منه أبداً»[١].

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية أيضاً بقوله: «ثمّ إنّه لا أظنّ أن يلتزم القائل بالترتّب، بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، ولذا كان سيّدنا الأستاذ قدّس سرّه[٢] لا يلتزم به ـ على ما هو ببالي ـ وكنّا نورد به على الترتّب، وكان بصدد تصحيحه»[٣].

فيريد بهذا الوجه إثبات استحالة القول بالترتّب على أساس استحالة الالتزام بلازمه وهو تعدّد العقاب على تقدير ترك كلا الواجبين معاً؛ وحيث إنّ هذا اللازم باطل؛ لأنّه عقابٌ على أمرٍ خارجٍ عن اختيار المكلّف؛ لأنّ المكلّف غير قادرٍ على امتثال كلا الواجبين، فلا يستحقّ عقابين، وإذا بطل اللازم وهو تعدّد العقاب، فيبطل الملزوم وهو القول بالترتّب.

وناقشه المحقّق البروجردي. وحاصل هذه المناقشة ما ذكره بقوله: «...وأمّا ما ذكره أخيراً من لزوم تعدّد العقاب، فنحن نلتزم به من جهة أنّ

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص٢٨٧.

(٢) هو آية الله الميرزا محمد حسن الحسيني الشيرازي.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج٣ ص١٤٠.

المفروض فيما نحن فيه... من وجود أمرين مستقلّين تعلّق كلّ واحدٍ منهما بأمرٍ ممكنٍ مقدورٍ للمكلّف، ومخالفة كلٍّ منهما توجب العقاب بلا شكٍّ وارتياب، أمّا مقدوريّة الأهمّ فواضحة، وأمّا مقدوريّة المهمّ فمن جهة فرضه في رتبة عدم الاشتغال الأهمّ للظرف وكون الزمان خالياً منه، وفي هذه الرتبة يكون المهمّ مقدوراً بالوجدان»[1].

وناقشه السيّد الخوئي: أنّ هذا الوجه مبنيٌّ على الخلط بين أن يكون العقاب على ترك الجمع بين الواجبين وهما الواجب الأهمّ والمهمّ وبين أن يكون العقاب على الجمع في الترك، بمعنى أنّه يعاقَب على ترك كلٍّ منهما في حال ترك الآخر.

ومن الواضح أنّ المستحيل إنّما هو العقاب على الأوّل، حيث إنّ الجمع غير ممكنٍ وخارجٍ عن قدرة المكلّف واختياره، فالعقاب على تركه لا محالة يكون عقاباً على أمرٍ غير مقدور، وهو محال. إلّا أنّ القائل بالترتّب لا يقول باستحقاق العقاب على ذلك ليقال إنّه محال، فإنّ القائل به إنّما يقول باستحقاق العقاب على الفرض الثاني، وهو: الجمع بين تركي الأهمّ والمهمّ خارجاً، وهو مقدورٌ للمكلّف، فلا يكون العقاب عليه عقاباً على غير مقدور. والوجه في ذلك هو: أنّ الأمر في المقام لم يتعلّق بالجمع بينهما لكي يقال باستحالة العقاب على تركه من جهة استحالة طلب الجمع بينهما، بل الأمر تعلّق بذات كلّ واحدٍ منهما مع قطع النظر عن الآخر، ولا يرتبط أحدهما بالآخر في مقام الجعل والتعلّق، غاية الأمر قد وقعت المزاحمة بينهما في مقام الامتثال والفعليّة، وبما أنّ المكلّف لا يقدر على الجمع بينهما في مقام الامتثال قيّدنا فعليّة الأمر بالمهمّ بعصيان الأمر بالأهمّ وترك متعلّقه. ونتيجة ذلك: هي

---

(١) نهاية الأصول: ص ٢٠٨.

أنّ الأهمّ مطلوبٌ على وجه الإطلاق، والمهمّ مطلوبٌ في ظرف ترك الأهمّ وعصيانه. وقد سبق أنّ ذلك يناقض طلب الجمع ويعانده، لا أنّه يستلزمه.

وعلى هذا فكلٌّ منهما مقدورٌ للمكلّف على نحو الترتّب، فإنّه عند إعمال قدرته في فعل الأهمّ وامتثاله، لا أمر بالمهمّ، والمفروض أنّه قادرٌ في هذا الحال.

والنتيجة: أنّه إذا جمع بين التركين يستحقّ عقوبتين، ولا يكون ذلك من استحقاق العقاب على أمر غير مقدور، ولا مانع من الالتزام بالترتّب من هذه الناحية»[1].

وأورد صاحب منتهى الدراية على صاحب الكفاية بالنقض بالواجب الكفائي، حيث قال: «النقض بالواجب: أنّ جميع المكلّفين يعاقبون على تركه مع عدم قدرتهم على الامتثال، لعدم قابليّة المأمور به للتعدّد، فلو كان مناط تعدّد العقوبة تعدّد ترك الامتثال لما استحقّ العقوبة جميع المكلفين»[2].

القول الثاني: إمكان الترتّب

وقد ذهب إليه جملة من الأعلام، منهم:

تقريب المحقّق الكركي

فقد ذكر العلّامة في القواعد أنّه إن كان مديناً بدَين، وكان الدائن يطالبه به، وهو في أوّل الوقت، فلو صلّى بطلت صلاته، وكذا المدين بالخمس والزكاة.

فقال المحقّق الكركي: مبنى المسألة أنّ أداء الدين بعد الطلب واجبٌ فوريّ، وكذا أداء الخمس والزكاة، وحينئذٍ يكون الأمر بأداء الدَّين ناهياً عن الضدّ وهو الصلاة، والنهي عن العبادة موجبٌ للفساد.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٣ ص١٤١.

(٢) منتهى الدراية في توضيح الكفاية: ج٢ ص٥٠٤.

ثمّ أشكل بإشكالٍ آخر وأجاب عنه، إلى أن قال: «**إن قيل**: وجوب القضاء على الفور، ينافي وجوب الصلاة في الوقت الموسّع؛ لأنّه حين وجوب الصلاة إذا تحقّق وجوب القضاء على الفور، يلزم تكليف ما لا يطاق، وهو باطل، وإن لم يبق خرج الواجب عمّا ثبت له من صفة الوجوب الفوري.

قلنا: لا نسلّم لزوم تكليف ما لا يطاق، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع: أوجبت عليك كلّاً من الأمرين، لكنّ أحدهما مضيّق، والآخر موسّع، فإن قدّمت المضيّق فقد امتثلت [وسلمت من الإثم، وإن قدّمت الموسّع فقد امتثلت] وأثمت بالمخالفة في التقديم.

والحاصل: أنّ الأمر يرجع إلى وجوب التقديم، وكونه غير شرطٍ في الصحّة، والامتثال مع انتقاضه بتضيّق الوقت، فإنّه إن بقي الوجوب لزم ما سبق، وإن خرج لزم خروج الواجب عن صفة الوجوب»[1].

تقريب الشيخ كاشف الغطاء

تعرّض الشيخ كاشف الغطاء لمسألة الترتّب فذكر أنّه يمكن للشارع وللمولى المطاع أن يأمر بواجب، ثمّ يأمر بآخر، على فرض عصيان الأوّل.

ثمّ ذكر أنّه في مسألة الجهر والإخفات، لو جهر في موضع الإخفات أو بالعكس، يصحّ العمل لقاعدة... ومع عدم الالتزام بهذه القاعدة يلزم بطلان عبادات الناس كثيراً[2].

تقريب صاحب هداية المسترشدين

حاصله: أنّ المستحيل هو إيجاب فعلين في آنٍ واحد، ولذا لابدّ من التخيير عقلاً في الأمرين المتساويين في الأهمّية، أمّا في الأهمّ والمهمّ، فهو يرجع

---

(١) جامع المقاصد: ج٥ ص١٣.

(٢) كشف الغطاء: ج١ ص٦٢.

إلى وجوب المهمّ على تقدير عصيان الأهمّ، أمّا الأهمّ فهو مطلق، فلا استحالة فيه، لعدم لزوم تكليفين في آنٍ واحد»[1].

قال الشيخ الأنصاري ـ بعد نقل حاصل كلامه ـ: «هذا حاصل جميع كلماته تلويحاً وتصريحاً»[2].

وبعد ذلك ناقش الشيخ في هذا الكلام بقوله: «أنت خبيرٌ بأنّ هذا كرٌّ على ما فرّ؛ لأنّا إذا قلنا ببقاء الأمر بالموسّع على تقدير العصيان بالمضيّق، لزم أن يكون المكلّف حال إتيانه بالموسّع مكلّفاً بإتيانه وبإتيان المضيّق أيضاً، لأنّ العصيان لا يوجب سقوط التكليف في ثاني زمان العصيان، فيلزم اجتماع الأمرين في آنٍ واحد، وهو مستحيلٌ باعترافه. هذا مضافاً إلى استلزام القول بصحّة الموسّع على تقدير العصيان اجتماع الأمر والنهي ـ أي: الوجوب والحرمة ـ في ترك المضيّق من جهة كونه محرّماً ذاتاً، وواجباً من باب المقدّمة والوصلة إلى الموسّع، وحاول الفاضل المحشّي المحيص عن هذا الإشكال ولم ينل مقصوده، فإنّه باقٍ كما كان. وقد أوردنا كلماته وفسادها في مبحث المقدّمة، فارجع إليها»[3].

الوجوه التي ذكرها السيّد الخوئي لبيان صحّة الترتّب

الوجه الأوّل: الوجدان

فإنّ الوجدان أصدق شاهد على إمكان الأمر بالضدّين بنحو الترتّب، ومن الطبيعي أنّ الترتّب لو كان محالاً كاجتماع النقيضين أو الضدّين، لاستحال أن يحكم الوجدان بإمكانه، وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ كلّ من رجع

---

(١) مطارح الأنظار: ص١١٩، طبع مجمع الفكر الإسلامي.

(٢) المصدر السابق: ص٢٣.

(٣) مطارح الأنظار: ص٢٣.

إلى وجدانه وشاهد صفحة نفسه مع الإغماض عن أيّة شبهة ترد عليها، لا يرى مانعاً من تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتّب، فلو كان هذا محالاً ـ كاجتماع الضدّين أو النقيضين وما شاكلهما ـ لم يصدق الوجدان ولا العقل إمكانه»[1].

الوجه الثاني: الدليل الإنّي

لا شبهة في وقوع الترتّب في الأوامر العرفيّة والشرعيّة وهو أدلّ دليلٍ على إمكانه.

أمّا في الأوامر العرفيّة الشخصيّة، فكما إذا أمر الأب مثلاً ابنه بالذهاب إلى المدرسة، ويقول له: إن خالفت وتركت الذهاب إلى المدرسة اجلس في البيت واقرأ واكتب، فالأمر بالجلوس مترتّبٌ على عصيان الأمر بالذهاب. وكذلك المولى يأمر عبده بشيءٍ وعلى تقدير عصيانه وعدم إتيانه به يأمره بأحد أضداده، وهكذا... فهنا أمران فعليّان متعلّقان بالضدّين بنحو الترتّب، فلو كان الترتّب مستحيلاً، استحال ذلك أيضاً، ومثله: ما لو أمر المولى عبده بخياطة ثوبه مثلاً ويقول له: فإن لم تفعل فعليك الذهاب إلى البلد الفلاني للعمل فيه، فإنّ هنا أمرين فعليّين متعلّقين بالضدّين بنحو الترتّب.

وأمّا الأوامر الشرعيّة فكثيرةٌ، لا يمكن للفقيه إنكار شيءٍ منها:

الأوّل: ما إذا وجبت الإقامة على المسافر في بلدٍ مخصوص، وعلى هذا فإن قصد الإقامة في ذلك البلد، وجب عليه الصوم لا محالة إذا كان قصد الإقامة قبل الزوال ولم يأت بمفطرٍ قبله؛ وأمّا إذا خالف ذلك وترك قصد الإقامة فيه، فلا إشكال في وجوب الإفطار وحرمة الصوم عليه. وهذا هو عين الترتّب الذي نحن بصدد إثباته، إذ لا نعني به إلّا أن يكون هناك خطابان فعليّان

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٣ ص١٠٢.

متعلّقان بالضدّين على نحو الترتّب، بأن يكون أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيانه، وفيما نحن فيه كذلك، فإنّ وجوب الإفطار وحرمة الصوم مترتّبٌ على عصيان الأمر بقصد الإقامة الذي هو مضادٌّ له، أي: الإفطار، ولا يمكن لأحدٍ أن يلتزم في هذا الفرض بعدم جواز الإفطار ووجوب الصوم عليه، فإنّه في المعنى إنكارٌ لضروريّ من الضروريّات الفقهيّة.

الثاني: ترتّب وجوب تقصير الصلاة على عصيان الأمر بقصد الإقامة وتركه في الخارج، ولا يفرق في ترتّب وجوبه عليه بين أن يكون ترك قصد الإقامة قبل الزوال أو بعده، وبذلك تمتاز الصلاة عن الصوم.

الثالث: ما إذا حرمت الإقامة على المسافر في مكانٍ مخصوص، فعندئذٍ كما أنّه مكلّفٌ بترك الإقامة في هذا المكان وهدم موضوع وجوب الصوم كذلك هو مكلّفٌ بالصوم على تقدير قصد الإقامة وعصيان الخطاب التحريمي، فالخطاب التحريمي المتعلّق بقصد الإقامة خطابٌ مطلقٌ وغير مشروطٍ بشيء، والوجوب المتعلّق بالصوم وجوبٌ مشروطٌ بعصيان ذلك الخطاب، وعليه فلو عصى المكلّف ذلك الخطاب وقصد الإقامة فيه، فلا مناص من الالتزام بوجوب الصوم عليه. ومن الواضح جدّاً أنّ القول بوجوبه لا يمكن إلّا بناءً على صحّة الترتّب، فلو لم نقل بترتّب وجوب الصوم على عصيان الخطاب بترك الإقامة فلازمه الالتزام بعدم وجوبه عليه، وهو خلاف الضرورة الفقهيّة.

الرابع: ما إذا وجب على المكلّف السفر بنذرٍ أو نحوه، ففي مثل ذلك إذا ترك السفر عصياناً، فلا شبهة في أنّ وظيفته الصلاة تماماً، ولا يمكن القول بسقوط الصلاة عنه في هذه الحالة أو وجوب الصلاة عليه قصراً؛ لأنّ كلا الفرضين خلاف الضرورة، فإذن يتعيّن عليه وجوب الصلاة تماماً، وهو مترتّبٌ على عصيان الأمر بالسفر وترك امتثاله، وهذا لا يمكن إلّا على القول بإمكان الترتّب.

فالنتيجة: أنّ وجوب الإفطار في الفرع الأوّل مترتّبٌ على عصيان الأمر بالإقامة، ووجوب التقصير في الفرع الثاني مترتّبٌ على ترك الإقامة وعصيان أمرها، ووجوب الصوم في الفرع الثالث مترتّبٌ على عصيان النهي عن الإقامة، ووجوب التمام في الفرع الرابع مترتّبٌ على عصيان الأمر بالسفر(١).

مناقشة السيّد الشهيد للسيد الخوئي

المناقشة الأولى: إنّ الفروع الفقهيّة هذه كلّها أجنبيّة عن الترتّب؛ لأنّ هناك علاقتين بين الخطابين في موارد الترتّب:

الأولى: إنّ الأمر بالأهمّ يستدعي ـ بامتثاله ـ رفع موضوع الأمر بالمهمّ؛ باعتبار ترتّبه على عدم الإتيان بالأهمّ.

الثانية: إنّ كلّاً من الأمرين الأهمّ والمهمّ يقتضي من المكلّف ـ عند فعليّة شرط المهمّ ـ تحرّكاً يعاكس ما يقتضيه الآخر؛ باعتبار التضادّ بين المتعلّقين، فيكون كلٌّ منهما مطارداً للآخر.

والعلاقة الأولى من العلاقتين هي المنشأ للقول بإمكان الترتّب عند القائلين به، حيث إنّه استوجب توهّم عدم التنافر والتعاند بين الخطابين، والعلاقة الثانية هي المنشأ لتوهّم الاستحالة عند القائلين بها، ومن البديهي أنّ الأمثلة المذكورة كلّها لا تحتوي إلّا على العلاقة الأولى من هاتين العلاقتين، حيث يكون الأمر بالصلاة الرباعيّة مثلاً مترتّباً على عدم السفر، فيكون الأمر بالسفر مستدعياً بامتثاله رفع الأمر بالصلاة ولكنّه لا تضادّ بين المتعلّقين كي تكون بينهما العلاقة الثانية؛ لأنّ الصلاة الرباعيّة وإن كانت مقيّدة بالحضر وعدم السفر إلّا أنّه من شرائط الوجوب بحسب الفرض، فلا يكون تحت الطلب كي يكون الأمر به مطارداً مع الأمر بالسفر ومقتضياً لتحرّك المكلّف

---

(١) المصدر السابق.

باتّجاهٍ معاكس مع ما يقتضيه الأمر بالسفر، كما كان في موارد الترتّب، فكأنّ سَوق هذه النقوض كان نتيجةً لملاحظة العلاقة الأولى التي هي مجرّد ترتّب أحد الأمرين على عصيان الآخر، مع أنّك عرفت أنّ هذه العلاقة منشأ القول بالإمكان لا الاستحالة»[1].

المناقشة الثانية: إنّ الضرورة الفقهيّة في الفروع المذكورة إنّما تقوم على النتيجة وهي عصيان المكلّف بترك الصلاة الرباعيّة في الفرع الأوّل، والثنائية في الفرع الثاني وترك الصوم في الفرع الثالث، ولكنّها لا تعيّن كيفيّة تخريجها وصياغتها ثبوتاً وأنّها على أساس الأمر الترتّبي، وعليه فيكون برهان استحالة الترتّب منضمّاً إلى هذه الضرورة الفقهيّة معيّنة لصياغة ثبوتيّةٍ أخرى... [وهي] أن يكون هناك أمران عرضيّان أحدهما بالسفر والآخر بالجامع بين السفر والصلاة الرباعيّة في الحضر ـ أو الثنائيّة في السفر أو الصوم في الحضر ـ فإنّنا قد تعقّلنا في الأبحاث السابقة إمكان وجود أمرين: أحدهما بالجامع تخييريّاً، والآخر بالفرد تعييناً، فيكون تارك السفر والصلاة معاً معاقباً بعقابين لا محالة لتركه مطلوبين كانا مقدورين في حقّه، وأمّا لزوم ثوابين أيضاً لو جاء بالسفر باعتباره ممتثلاً الأمرين معاً، فلو فرض عدم الالتزام به فقهيّاً أمكن توجيهه بأنّ الأمرين باعتبار نشوئهما عن مصلحتين لا يمكن إلّا تحصيل أحدهما دائماً، فلا يكون عليهما إلّا ثواب واحد، وإنّما اقتضيا التكليف بالصياغة المذكورة التي يتعدّد فيها الأمر لمجرّد الفرار عن محذور طلب الضدّين غير المقدور للمكلّف»[2].

المناقشة الثالثة: إنّ النقضَين الأوّلَين من هذه النقوض مبنيّان على القول

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٣٣٦.

(٢) المصدر السابق: ص٣٣٧.

بكون السفر والحضر من شرائط وجوب التمام والقصر، وأمّا لو قلنا بأنّهما قيدان في الواجب، والوجوب مطلقٌ متعلّقٌ بالجامع بين الرباعيّة الحضريّة والثنائيّة السفريّة، فلا ترتّب أصلاً، بل هناك أمران من أوّل الأمر بالسفر وبالجامع المذكور، ولا ترتّب بينهما ولا تضادّ بين متعلّقيهما؛ إذ السفر يمكن أن يجتمع مع الجامع المذكور، كما هو واضح»[1].

الوجه الثالث: الدليل اللمّي

وهو يبتني على بيان مقدّمات:

المقدّمة الأولى: على القول بإمكان الترتّب يكون كلا الأمرين المتعلّقين بالضدّين فعليّاً في زمانٍ واحد بنحو الترتّب.

وعلى القول باستحالة الترتّب، فلا يمكن فعليّة كلا الأمرين المتعلّقين بهما معاً في زمانٍ واحد، ولو بنحو الترتّب. وعلى هذه الأساس، فإذا كان الأمر بالأهمّ آنيّاً وغير قابل للبقاء والدوام، وذلك كإنقاذ الغريق أو الحريق أو ما شاكل ذلك، ففي مثله لا يتوقّف تعلّق التكليف بالمهمّ على القول بإمكان الترتّب؛ لوضوح أنّ الأمر بالأهمّ يسقط بعصيان المكلّف في الآن الأوّل الذي كان بإمكانه إيجاده فيه، وسقوط أمره في الآن الثاني بسقوط موضوعه، وحينئذٍ فلا مانع من تعلّق الأمر بالمهمّ؛ لأنّ المانع منه هو فعليّة الأمر بالأهمّ، وبعد سقوطه لا مانع منه.

فالنتيجة: أنّ هذا الأمر خارجٌ عن محلّ الكلام؛ لأنّ محلّ الكلام إنّما هو في تعلّق الأمر بالمهمّ، مع فعليّة الأمر بالأهمّ ووجوده.

المقدّمة الثانية: إنّ كلاً من الواجب الأهمّ والمهمّ إذا كان آنيّاً ـ بمعنى: أن يكون في الآن الأوّل قابلاً للتحقّق والوقوع في الخارج، ولكنّه في الآن الثاني

---

(١) المصدر السابق: ص٣٣٨.

يسقط بسقوط موضوعه ـ فهو داخلٌ في محلّ الكلام، ولا يمكن إثبات الأمر بالمهمّ فيه إلّا على القول بصحّة الترتّب.

المقدّمة الثالثة: إنّ الترتّب إذا كان بين الواجبين التدريجيين كالصلاة والإزالة مثلاً، فلا محالة يكون الأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأمر بالأهمّ حدوثاً وبقاءً؛ لأنّه لو كان مشروطاً به حدوثاً فقط لا بقاءً، بأن يكون في بقائه مطلقاً ومتحرّراً، فحينئذٍ لو عصى الأمر بالأهمّ في الآن الأوّل، تحقّق الأمر بالمهمّ من جهة تحقّق شرطه. وعليه فإذا ندم في الآن الثاني وعدل عن العصيان إلى امتثال الأمر بالأهمّ، لزم طلب الجمع بين الضدّين في هذا الآن؛ لفرض أنّ الأمر بالمهمّ مطلقٌ فيه، وغير مشروط بالأمر بالأهمّ، فيقتضي كلّ منهما الإتيان بمتعلّقه في عرض اقتضاء الآخر.

ولكن قد يُتوهّم أنّ الترتّب لا يجري بين الواجبين التدريجيين، بدعوى أنّ محذور طلب الجمع بين الضدّين على هذا الوجه باقٍ بحاله؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ الأمر بالأهمّ في الآن الثاني باقٍ على فعليّته من جهة فعليّة موضوعه، وهو قدرة المكلّف على امتثاله بأن يرفع اليد عن المهمّ ويمتثل الأمر بالأهمّ، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى: أنّ الأمر بالمهمّ أيضاً فعليٌّ في ذلك الآن، وليست فعليّته مشروطةً بعصيان الأمر بالأهمّ فيه، لفرض أنّ شرطها ـ وهو عصيانه في الآن الأوّل ـ قد تحقّق في الخارج، ولم تتوقّف فعليّته في الآن الثاني والثالث، وهكذا على استمرار عصيانه كذلك.

فالنتيجة على ضوء هاتين الناحيتين هي: أنّ كلّاً من الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ فعليٌّ في الآن الثاني، وفي عرض الآخر، وعليه فيلزم محذور طلب الجمع بين الضدّين.

وأمّا إذا قلنا: بأنّ شرطَ فعليّة الأمر بالمهمّ عصيانُ الأمر بالأهمّ في جميع أزمنة امتثاله، بمعنى: أنّ فعليّته تدور مدار عصيانه حدوثاً وبقاءً، فلا يكفي

عصيانه آناً ما، لبقاء أمره إلى الجزء الأخير منه. ففعليّة الأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ عند مزاحمتها بالإزالة مشروطةٌ ببقاء عصيان أمر الإزالة واستمراره إلى آخر أزمنة امتثال الصلاة، وبانتفائه في أيّ وقتٍ كان، ينتفي الأمر بالصلاة؛ ضرورة أنّ بقاء أمر المهمّ منوطٌ ببقاء موضوعه، والمفروض أنّ موضوعه هو عصيان الأمر بالأهمّ، ولابدّ من فرض بقائه إلى آخر أزمنة امتثال المهمّ في تعلّق الأمر به فعلاً، فإنّ تعلّق الأمر به كذلك في أوّل أزمنة امتثاله منوطٌ ببقاء عصيان الأمر بالأهمّ إلى الجزء الأخير من المهمّ، فإنّ هذا نتيجة تقييد إطلاق الأمر بالمهمّ بعصيان الأهمّ وكون المهمّ واجباً ارتباطيّاً، وعلى هذا فليس هنا طلبٌ للجمع بين الضدّين.

ثمّ ذكر السيّد الخوئي أنّ جريان الترتّب بين الواجبين التدريجيين على القول بإمكان الشرط المتأخّر واضح؛ لعدم المانع حينئذٍ من أن يكون العصيان المتأخّر شرطاً للوجوب المتقدّم، بمعنى: أنّ فعليّة وجوب المهمّ في أوّل أزمنة امتثاله تكون مشروطةً ببقاء عصيان الأهمّ إلى آخر زمان الإتيان بالمهمّ، وبانتفائه يستكشف عدم فعليّة وجوب المهمّ من الأوّل. ومن هنا قلنا: إنّه لا مناص من الالتزام بالشرط المتأخّر في الواجبات التدريجيّة كالصلاة ونحوها، فإنّ وجوب أوّل جزءٍ منها مشروطٌ ببقاء القدرة على الجزء الأخير منها في ظرفه، وإلّا فلا يكون من الأوّل واجباً.

وأمّا بناءً على القول بعدم إمكان الشرط المتأخّر، فيشكل الأمر جريانه بينهما، ومن هنا جعل المحقّق النائيني الشرط عصيان الأمر بالأهمّ المتعقّب بعصيانه في الآن الثاني والثالث، وهكذا إلى آخر أزمنة إمكان الإتيان بالمهمّ، وعليه فحيث إنّ الشرط هو عنوان العصيان المتعقّب لا العصيان الواقعي،

فيكون مقارناً لا متأخّراً[١].

المقدّمة الرابعة: قد يُتوهّم أنّ القول بإمكان الترتّب يتوقّف على القول بإمكان الشرط المتأخّر، بأن يكون الأمر بالمهمّ مشروطاً بعصيان الأمر بالأهمّ بنحو الشرط المتأخّر حتّى يجتمع الأمر بالمهمّ مع الأمر بالأهمّ في زمنٍ واحد، وهو فترة قبل عصيان الأهمّ؛ بدعوى أنّه لو كان مشروطاً به بنحو الشرط المقارن، لم يجتمع الأمران في زمانٍ واحد؛ لأنّ الأمر بالأهمّ قد سقط بالعصيان، فيكون ثبوت الأمر بالمهمّ مقارناً مع سقوط الأمر بالأهمّ زماناً، وهذا خارجٌ عن محلّ الكلام.

ولكن لا أساس لهذا التوهّم أصلاً؛ لأنّه مبنيٌّ على أنّ الأمر يسقط بالعصيان، وهذا لا واقع له؛ لأنّ المسقط للأمر أحد أمرين:

الأمر الأوّل: امتثاله الموجب لسقوطه من جهة حصول الغرض منه الداعي للمولى إلى جعله.

الأمر الثاني: سقوط موضوعه؛ لأنّه ينتفي بانتفائه، ولا يعقل بقاؤه بعد سقوط موضوعه وانتفائه، وأمّا العصيان فلا موجب لكونه مسقطاً له بعد فرض عدم حصول الغرض منه، الذي هو روح الأمر وحقيقته، وكون المكلّف قادراً عليه. نعم، قد يكون عصيانه منشأً لعجز المكلّف عن امتثاله، فعندئذٍ يسقط بسقوط موضوعه وانتفائه، ولا موضوعيّة للعصيان بما هو عصيان، فإذا وقعت المزاحمة بين الأمر بالإزالة والأمر بالصلاة مثلاً في أوّل الوقت، كان الأمر بالصلاة مشروطاً بعصيان الأمر بالإزالة وعدم الاشتغال بها، وحينئذٍ فإذا عصى المكلّف ولم يشتغل بالإزالة في أوّل أزمنة إمكانها، لم يسقط الأمر بها بالعصيان فيه ما لم يكن هناك موجبٌ للسقوط كانتفاء

(١) انظر محاضرات في أصول الفقه: ج٣ ص١٠٦ـ١٠٨.

الموضوع ونحوه[(١)].

المقدّمة الخامسة: إنّ الأمر مطلقٌ بالإضافة إلى حالتي وجود متعلّقه وعدمه؛ لأنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد من تقابل التضادّ. فإطلاق الأمر بالنسبة إلى كلتا الحالتين ضروريٌّ، على أساس أنّ استحالة تقييده بوجوده متعلّقةٌ في الخارج أو عدمه فيه تستلزم ضرورة إطلاقه؛ لأنّ استحالة وجود أحد الضدّين تستلزم ضرورة وجود الآخر، وكذلك إذا كان التقابل بينهما من تقابل الإيجاب والسلب، وأمّا بناءً على ما اختاره المحقّق النائيني قُدِّسَ سِرُّهُ من أنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، فعندئذٍ يستحيل إطلاق الأمر بالإضافة إلى كلتا الحالتين معاً، لأنّ تقييده بوجود متعلّقه في الخارج مستحيل؛ فإنّه من طلب الحاصل، وتقييده بعدم وجوده فيه خلف الفرض؛ ضرورة أنّ الأمر لو كان مقيّداً أو مشروطاً بعدم متعلّقه في الخارج، فهو بما أنّه لا يقتضي هدم شرطه، فمعناه: أنّه لا يجب الإتيان بمتعلّقه، بل الإتيان به يوجب انتفاء الأمر بانتفاء شرطه؛ باعتبار أنّه مشروطٌ بعدم وجوده فيه، وهذا كما ترى.

فإذن كما لا يمكن أن يكون الأمر بالصلاة مطلقاً بالنسبة إلى حالتَي وجود متعلّقه وعدمه، ولا مقيّداً بأحدهما بالإطلاق والتقييد اللحاظيين، كذلك لا يمكن بنتيجة الإطلاق والتقييد، ونقصد بالإطلاق والتقييد اللحاظيين: الإطلاق والتقييد الثابتين بالدليل الأوّل، كما إذا أمر المولى بإكرام العلماء، وحينئذٍ فإن كان في مقام البيان ولم ينصب قرينةً على التقييد فهو مطلقٌ باللحاظ الأوّل. وإن نصب قرينةً عليه، فهو مقيّدٌ كذلك.

ونقصد: نتيجة الإطلاق والتقييد: الإطلاق والتقييد الثابتين بالدليل الثاني، بعدما لا يمكن إثباتها بالدليل الأوّل، كتقييد الصلاة بقصد الأمر، فإنّه

---

(١) انظر المصدر السابق: ج٣ ص١٠٩.

بناءً على استحالة هذا التقييد، فالصلاة باللحاظ الأوّل لا مطلقة ولا مقيّدة؛ على القول بأنّ التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة، ولكن ثبت تقييدها أو إطلاقها بالدليل الثاني، ويسمّى هذا بنتيجة الإطلاق أو التقييد.

وأمّا في المقام فكما لا يمكن التقييد والإطلاق باللحاظ الأوّل، فكذلك لا يمكن بنتيجة الإطلاق والتقييد؛ لوضوح أنّه لا يمكن تقييد الأمر بوجود متعلّقه أو بعدمه لا بالدليل الأوّل ولا بالدليل الثاني؛ باعتبار أنّ المورد في نفسه غير قابلٍ لذلك، لا من جهة قصور الدليل الأوّل مع قابليّة المورد في نفسه لذلك، حتّى يمكن الإطلاق أو التقييد بالدليل الثاني[1].

المقدّمة السادسة: إنّ الخطابات الشرعيّة حيث إنّها مجعولةٌ على نحو القضايا الحقيقيّة للموضوع المقدّر وجوده في الخارج، فهي لا تتعرّض لحال موضوعها فيه لا نفياً ولا إثباتاً؛ لأنّها ترجع في الحقيقة إلى القضايا الشرطيّة مقدّمها وجود الموضوع، وتاليها ثبوت المحمول له، ومفادها ثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعه في الخارج، حيث إنّ التالي لا يقتضي وجود الشرط، وإنّما يقتضي وجود متعلّقه على تقدير وجود الشرط.

ونتيجة هذه المقدّمة أنّ الأمر بالمهمّ لا يقتضي وجود موضوعه في الخارج وهو ترك الأهمّ، وإنّما يقتضي وجود متعلّقه فيه، على تقدير وجود موضوعه. وأمّا أنّ هذا التقدير ثابت أو لا، فهو ساكتٌ عن ذلك، ومن هنا يكون الأمر بالمهمّ في طول الأمر بالأهمّ.

بعبارة أخرى: حيث إنّ ترك الأهمّ وعصيان أمره قد أخذ في موضوع الأمر بالمهمّ، فلا يكون الأمر به متعرّضاً لحال موضوعه خارجاً لا وضعاً ولا رفعاً؛ لأنّ الحكم حيث إنّه مجعولٌ على نحو القضيّة الحقيقيّة، فيستحيل أن

---

(١) انظر المصدر السابق: ج٣ ص١١٣.

يكون ناظراً إلى موضوعه في الخارج لا نفياً ولا إثباتاً، وإنّما هو ناظرٌ إلى متعلّقه ويستدعي وجوده في الخارج على تقدير وجود موضوعه فيه، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: أنّ الأمر بالأهمّ محفوظٌ في ظرف عصيانه، ويقتضي هدم موضوع الأمر بالمهمّ ورفعه، وهو ترك الأهمّ وعصيانه، والمفروض أنّ الأمر بالمهمّ لا يقتضي إيجاد موضوعه في الخارج لكي يكون بين الأمرين تمانع، فإذن لا تمانع بينهما أبداً.

ومن جميع المقدّمات: «تترتّب نتيجةٌ حتميّة، وهي: إمكان الترتّب، وأنّه لا مناص من الالتزام به، بل نقول: إنّ من انضمام تلك النتائج بعضها مع بعضها الآخر وملاحظة المجموع بصورةٍ موضوعيّةٍ يستنتج أنّ مسألة إمكان الترتّب من الواضحات الأوّليّة، وأنّها غير قابلةٍ للإنكار، بحيث إنّ تصوّرها ـ بعد ملاحظة ما ذكرناه ـ يلازم تصديقها كما أفاده شيخنا الأستاذ قُدِّسَ سِرُّهُ»[1].

تقريب المحقّق الأصفهاني على إمكان الترتّب

بعد أن تعرّض للمقدّمات الخمس التي ذكرها المحقّق النائيني وناقشها جميعاً، ثمّ صحّح مسألة الترتّب ببيانٍ آخر، حاصله: إنّ الأمر بالمهمّ، في مرتبة متأخّرة عن الأمر بالأهمّ، وعليه فبطبيعة الحال: يكون اقتضاء الإتيان بالمهمّ في مرتبةٍ متأخّرةٍ عن مرتبة اقتضاء الأمر بالأهمّ، الإتيان بمتعلّقه؛ وذلك لأنّ الأمر بالمهمّ مترتّبٌ على ترك الأهمّ وعدم الاشتغال به وهو في مرتبة فعل الأهمّ، على أساس أنّ النقيضين في رتبةٍ واحدة، والمفروض أنّ فعل الأهمّ في الخارج متأخّرٌ عن الأمر بالأهمّ واقتضائه؛ باعتبار أنّه معلولٌ له، فيكون الأمر بالمهمّ واقتضائه لفعل المهمّ متأخّراً عن الأمر بالأهمّ واقتضائه، فإذن لا محذور[2].

---

(١) المصدر السابق: ج٣ ص١٢٥.

(٢) انظر نهاية الدراية: ج١ ص٤٧١.

تقريب السيّد الخميني

السيّد الخميني لم يرتضِ بما أفاده المحقّق النائيني، ولا لما أفاده المحقق الأصفهاني، بل ناقش في بيانهما، لكنّه قرّب الأمر بالمهمّ والأهمّ من دون حاجةٍ إلى الترتّب، حيث ادّعى جواز الأمر بالأهمّ والمهمّ في عرضٍ واحد من دون تقييدٍ واحدٍ منهما بالعصيان ـ كما عليه الأعلام بأنّ الأمر بالمهمّ مترتّبٌ على عصيان الأمر بالأهمّ كما تقدّم ـ ثمّ ذكر لبيان ذلك سبع مقدّمات، وأهمّها الثلاثة الأخيرة، وفيما يلي نصّ كلامه ملخّصاً، حيث ذكر أنّ توضيح المختار يستدعي رسم مقدّمات:

المقدمة الأولى: التحقيق كما سيأتي أنّ الأوامر متعلّقةٌ بالطبائع؛ لأنّ الغرض قائمٌ بنفس الطبيعة بأيّ خصوصيّةٍ تشخّصت، وفي ضمن أيّ فردٍ تحقّقت، فلا معنى لإدخال أيّة خصوصيّةٍ تحت الأمر بعد عدم دخالتها في الغرض.

المقدمة الثانيّة: أنّ الإطلاق بعد فرض تماميّة مقدّماته ليس معناه إلّا كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم بلا دخالة شيءٍ آخر، أو ليس إلّا أنّ ما وقع تحت دائرة الطلب تمام الموضوع له، هذا ليشمل ما إذا كان الموضوع جزئيّاً، وأمّا جعل الطبيعة مرآةً لمصاديقها أو جعل الموضوع مرآةً لحالاته فخارجٌ من معنى الإطلاق وداخلٌ تحت العموم أفراديّاً أو أحواليّاً.

المقدمة الثالثة: أنّك قد عرفت أنّ الأوامر المتعلّقة بالطبائع لا تعرّض لها على أحوال الطبيعة وأفرادها، ومنه يظهر أنّ التزاحمات الواقعة في الخارج بين أفراد الطبائع بالعرض غير ملحوظةٍ في تلك الأدلّة؛ لأنّ الحكم مجعولٌ على العناوين الكلّية، وهو مقدّمٌ على التزاحم الواقع بين الأفراد برتبتين: رتبة تعلّق الحكم بالعناوين، ورتبة فرض ابتلاء المكلّف بالواقعة، وما له هذا الشأن من التقدّم لا يتعرّض لحال ما يتأخّر عنه برتبتين.

والحاصل: أنّ التزاحم بين وجوب إزالة النجاسة عن المسجد ووجوب الصلاة ـ حيث يتحقّق ـ متأخّر عن تعلّق الحكم بموضوعاتها وعن ابتلاء المكلّف بالواقعة المتزاحم فيها، ولا تكون الأدلّة متعرّضة لحاله، فضلاً عن التعرّض لعلاجه؛ إذ قد تقدّم أنّ المطلق لا يكون ناظراً إلى حالات الموضوع في نفسه، فضلاً عن حالاته مع غيره، وعن طروّ المزاحمة بينهما، فضلاً عن أن يكون ناظراً إلى علاج المزاحمة، فاتّضح بطلان اشتراط المهمّ بعصيان الأهمّ الذي يبتني عليه أساس الترتّب.

المقدمة الرابعة: أنّك إذا تتبّعت كلمات الأعلام في تقسيم الحكم إلى مراتبه الأربع، تجد فيها ما لا يمكن الموافقة معه، بل الأحكام منقسمةٌ إلى حكمٍ إنشائيّ، وهو ما لم ير الحاكم صلاحاً في إجرائه وإن كان نفس الحكم ذا صلاح، أو يرى صلاحاً في إجرائه ولكن أنشئ بصورة العموم والإطلاق ليلحق به خصوصه وقيده، وإلى حكمٍ فعليّ قد بيّن وأوضح بخصوصه وقيوده وآن وقت إجرائه وإنفاذه، وعليه إذا فرضنا حصول عائق عن وصول الحكم إلى المكلّف وإن كان قاصراً عن إزاحة علّته، أو عروض مانعٍ كالعجز والاضطرار عن القيام بمقتضى التكليف، لا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليّته، والسرّ في ذلك: أنّ غاية ما يحكم به العقل هو أنّ المكلّف إذا طرأ عليه العذر أو دام عذره وجهله، أن لا يكون مستحقّاً للعقاب، لا أن يكون الحكم إنشائيّاً.

المقدمة الخامسة: كلّ حكمٍ كلّيٍّ قانونيّ فهو خطابٌ واحدٌ متعلّقٌ لعامّة المكلّفين بلا تعدّد ولا تكثّر في ناحية الخطاب، بل التعدّد والكثرة في ناحية المتعلّق، ويشهد عليه وجدان الشخص في خطاباته، فإنّ الشخص إذا دعا قومه لإنجاز عملٍ أو رفع بليّةٍ فهو بخطابٍ واحدٍ يدعو الجميع إلى ما رامه، لا أنّه يدعو كلّ واحدٍ بخطابٍ مستقلٍّ ولو انحلالاً؛ للغويّة ذلك بعد كفاية

الخطاب الواحد بلا تشبّثٍ بالانحلال... وملاك الانحلال في الإخبار والإنشاء واحد، فلو قلنا بالانحلال في الثاني لزم القول به في الأوّل أيضاً مع أنّهم لا يلتزمون به، وإلّا يلزم أن يكون الخبر الواحد الكاذب أكاذيب في متن الواقع... وأمّا الميزان في صحّة الخطاب الكلّي فهو إمكان انبعاث عدّةٍ من المخاطبين بهذا الخطاب لا انبعاث كلّ واحدٍ منهم... والضرورة قائمةٌ بأنّ الأوامر الإلهيّة شاملةٌ للعصاة لا بعنوانهم، والمحقّقون على أنّها شاملةٌ أيضاً للكفّار مع أنّ الخطاب الخصوصي إلى الكفّار، وكذا إلى العصاة المعلوم طغيانهم، من أقبح المستهجنات بل غير ممكنٍ لغرض الانبعاث... والإرادة التشريعيّة ليست إرادةً متعلّقةً بإتيان المكلّف وانبعاثه نحو العمل وإلّا يلزم في الإرادة الإلهيّة عدم تفكيكها عنه وعدم إمكان العصيان، بل هي عبارة عن إرادة التقنين والجعل على نحو العموم، وفي مثله يراعى الصحّة العقلائيّة، ومعلومٌ أنّه لا تتوقّف عندهم على صحّة الانبعاث من كلّ أحدٍ، كما يظهر بالتأمّل في القوانين العرفيّة.

المقدمة السادسة: أنّ الأحكام الشرعيّة غير مقيّدةٍ بالقدرة لا شرعاً ولا عقلاً، وإن كان حكم العقل بالإطاعة والعصيان في صورة القدرة... لأنّه لو كانت مقيّدةً بها من الشرع، لزم القول بجريان البراءة عند الشكّ في القدرة، وهم لا يلتزمون به، بل قائلون بالاحتياط مع الشكّ فيها، وأمّا تقييد العقل مستقلّاً فلأنّ تصرّف العقل بالتقييد في حكم الغير وإرادته مع كون المشرّع غيره باطل، إذ لا معنى أن يتصرّف شخصٌ في حكم غيره.

المقدمة السابعة: أنّ الأمر بكلٍّ من الضدّين أمرٌ بالمقدور الممكن، والذي يكون غير مقدورٍ هو جمع المكلّف بين متعلّقيهما في الإتيان، وهو غير متعلّق للتكليف.

وقد نبّهنا فلا تنسى أنّ توارد الأمرين على موضوعين متضادّين مع أنّ

الوقت الواحد غير وافٍ إلّا بواحدٍ منهما إنّما يقبح لو كان الخطابان شخصيّين، وأمّا الخطاب القانوني الذي يختلف فيه حالات الأشخاص فربّ مكلّفٍ لا يصادف أوّل الزوال إلّا موضوعاً واحداً، وهو الصلاة، وربّما يصادف موضوعين فيصحّ توارد الأمرين على عامّة المكلّفين ومنهم الشخص الواقف أمام المتزاحمين ولا يستهجن.

إذا عرفت هذه المقدّمات، نقول: إنّ متعلّقي التكليفين قد يكونان متساويين في الجهة والمصلحة وقد يكون أحدهما أهمّ، فعلى الأوّل لا إشكال في حكم العقل بالتخيير... وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ فإن اشتغل بإتيان الأهمّ فهو معذورٌ في ترك المهمّ؛ لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضدّه، بحكم العقل. وإن اشتغل بالمهمّ، فقد أتى بالمأمور به الفعليّ لكن لا يكون معذوراً في ترك الأهمّ، فيثاب بإتيان المهمّ، ويعاقب بترك الأهمّ.

فظهر ممّا قدّمنا أمران:

الأمر الأوّل: أنّ الأهمّ والمهمّ نظير المتساويين في أنّ كلّ واحدٍ مأمورٌ به في عرض الآخر، وهذان الأمران العرضيّان فعليّان متعلّقان على عنوانين كلّيّين من غير تعرّضٍ لهما لحال التزاحم وعجز المكلّف، إذ المطاردة التي تحصل في مقام الإتيان لا توجب تقييد الأمرين أو أحدهما أو اشتراطهما أو اشتراط أحدهما بحال عصيان الآخر، لا شرعاً ولا عقلاً.

الأمر الثاني: أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي عدم الأمر بضدّه في التكاليف القانونيّة، كما في ما نحن فيه[1].

تقريب المحقّق البروجردي لجواز الترتّب

ذكر المحقّق البروجردي في تقريبه للترتّب بأنّه: لا إشكال في أنّ التكليف

---

(١) تهذيب الأصول: ج١ ص٤٣٠؛ وانظر: أنوار الأصول: ج١ ص٤٥٠.

بالمحال، بنفسه محال، فإنّ التكليف الحقيقي إنّما يصدر من المولى بداعي انبعاث المكلّف وتحرّكه نحو العمل، فإذا كان نفس المكلّف به محالاً، كالجمع بين السواد والبياض، أو الصعود إلى السماء بلا وسيلة، فلا محالة لا تنقدح الإرادة في نفسه جدّاً، وإن تكلّم به فإنّما يتكلّم به لدواعٍ أُخر.

ومثله: إذا كان هناك تكليف، وكان كلّ واحدٍ منهما أمراً ممكناً، والزمان لا يتّسع إلّا لواحدٍ منهما؛ فهذا أيضاً لا يصدر من المولى؛ لا لأنّ المكلّف به أمرٌ محال؛ لأنّ المفروض أنّ كلّ واحدٍ منهما أمرٌ ممكن، وليس الجمع هو المأمور به حتّى يكون الامتناع لأجل طلب الجمع، بل من جهة تزاحمهما في مقام التأثير وإيجاد الداعي، فإنّ كلّ واحد من الضدّين، وإن كان بحياله أمراً ممكناً، لكن لمّا كان قيامه بهذا الواجب وذاك الواجب في زمانٍ لا يسع إلّا واحداً منهما أمراً غير ممكن، كان صدور الطلب من المولى بهذا النحو أمراً محالاً بعد التفاته إلى الحال.

وأمّا إذا فرض البعثان غير متزاحمين في مقام التأثير، بل كان تأثير أحدهما عند عدم تأثير الأخر وخلوّ الطرف من المزاحم، فلا محالة ينقدح في نفس المولى طلبٌ آخر يتعلّق بالضدّ؛ إذ الفعل مقدورٌ للمكلّف، والأمر الأوّل غير باعثٍ ولا داعٍ، والزمان خالٍ عن الفعل بحيث لو لم يشغله المهمّ، لكان الزمان فارغاً عن الفعل مطلقاً. فأيّ مانعٍ من طلب المهمّ عند عدم تأثير الأهمّ وعدم باعثيّته؟

وبالجملة: امتناع الترتّب لأجل أحد أمور:

الأوّل: من جهة امتناع التشريع.

الثاني: من جانب التزاحم في مقام التأثير.

الثالث: من جهة القصور في جانب الامتثال.

والكلّ منتفٍ.

أمّا الأوّل: فلأنّ المفروض أنّ كلّ واحدٍ من الضدّين أمرٌ ممكن، وليس

الجمع «مكلّفاً به» حتّى يكون من التكليف بالمحال.

أمّا الثاني: فلأنّ المفروض أنّ تأثير الأمر الثاني وداعويّته، عند سقوط الأمر الأوّل عن التأثير وعدم داعويّته وباعثيّته.

أمّا الثالث: فلأنّ المفروض عدم القصور في الامتثال، بمعنى أنّه لو امتثل الأمر بالأهمّ، لما كان هناك أمرٌ بالمهمّ حتّى نبحث عن امتثاله.

ولو أتى بالمهمّ، فلا محذور أيضاً؛ لأنّه لا يريد إلّا امتثال الأمر بالمهمّ، والوقت يسعه. نعم، هو في هذه الحالة عاصٍ من جهة، ومطيعٌ من جهة أخرى[1].

تقريب الشهيد الصدر

ذكر الشهيد الصدر أنّ إمكان القول بالترتّب مبنيٌّ على أن لا يكون الأمر بالأهمّ في رتبة الأمر بالمهمّ، كي يقتضي الامتثال في مرتبته ويقع التنافي بينهما، بتقريب أنّ الأمر بالمهمّ معلولٌ لعصيان الأمر بالأهمّ ومترتّبٌ عليه، وسقوط الأمر بالأهمّ معلولٌ لعصيانه وعدم امتثاله ولو بنحو الشرط المتأخّر، فإنّ العصيان كالامتثال سببٌ للسقوط، وعليه فالأمر بالمهمّ مع سقوط الأمر بالأهمّ في رتبةٍ واحدة، على أساس أنّهما معلولان لعلّةٍ واحدة، وهي العصيان، ونتيجة ذلك: أنّ في مرتبة الأمر بالمهمّ لا أمر بالأهمّ لأنّها بالنسبة إلى المهمّ مرتبة ثبوته، وبالنسبة إلى الأهمّ مرتبة سقوطه، وهذا معنى أنّهما لا يجتمعان في مرتبةٍ واحدةٍ حتّى يقع التنافي بينهما، وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ الأمر بالمهمّ معلولٌ لعصيان الأهمّ، وسقوط الأهمّ أيضاً معلولٌ لعصيان الأهمّ ـ أو ما هو لازمه وهو انتفاء الموضوع وعدم الامتثال ولو بنحو الشرط المتأخّر ـ لأنّ العصيان كالامتثال سببٌ للسقوط، إذن: فالأمر بالمهمّ مع سقوط الأهمّ في رتبةٍ واحدة؛ لأنّهما معلولان لشيءٍ واحد، وهذا يعني أنّه في رتبة الأمر بالمهمّ

---

(١) انظر نهاية الأصول: ج١ ص٢٠٣ـ ٢٠٤.

لا أمر بالأهمّ، كي يقتضي الامتثال، فلا يتنافى الأمران»[١].

تقريب الشيخ عبد الكريم الحائري للترتّب

إنّ الإرادة المتعلّقة بالعناوين تنقسم إلى قسمين:

فقد تكون مطلقةً لم يؤخذ فيها أيّ تقدير، بل الشيء يجب إيجاده بجميع مقدّماته، كأن يريد إكرام زيد بلا قيدٍ، فهذه إرادة مطلقة تقتضي تحقّق الموضوع، وهو مجئ زيدٍ، ليترتّب عليه إكرامه.

وقد تكون الإرادة على تقديرٍ، وجوديّ أو عدميّ، فتكون منوطةً بذلك التقدير، فلو لم يتحقّق التقدير فلا إرادة بالنسبة إليه....

وتنقسم هذه الإرادة إلى ثلاثة أقسام بحسب حصول التقدير الذي أُنيطت به:

فتارةً: تتعلّق بالشيء بعد حصول التقدير، كتعلّقها بإكرام زيدٍ على تقدير مجيئه.

وثانيةً: تتعلّق به عند حصوله، كتعلّقها بالصوم عند الفجر.

وثالثةً: تتعلّق به قبله، كتعلّقها بالخروج إلى استقبال زيدٍ الذي سيصل إلى البلد بعد ساعاتٍ مثلاً.

ففي هذه الأقسام تكون الإرادة منوطةً بالتقدير. فإذا علم به، كان لها الفاعليّة، كما لو علم بوقت قدوم المسافر، خرج إلى استقباله، ولو علم بالفجر صام، ولو علم بالمجيء أكرم... فكان للعلم بالتقدير دخلٌ في فاعليّة الإرادة وتأثيرها.

هذه هي المقدّمة الأولى... ونتيجتها في الترتّب هي: أنّ الإرادة المتعلّقة بالأهمّ مطلقةٌ وليس فيها تقدير، والمتعلّقة بالمهمّ منوطةٌ بتقدير ترك الأهمّ،

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٣٤٠.

وموجودةٌ قبل حصول التقدير المذكور، غير أنّ فاعليّتها متوقّفةٌ على حصوله.

وعلى هذا، فمورد الترتّب في طرف الأهمّ من قبيل الإرادة المطلقة، ومن طرف المهمّ من قبيل الإرادة المنوطة، فكما لا فاعليّة لإرادة الصوم قبل طلوع الفجر، كذلك لا فاعليّة لإرادة الصلاة قبل ترك إزالة النجاسة من المسجد، بل عند تحقّق تركها تتحقّق الفاعليّة بالنسبة إلى الأمر بالمهمّ.

ثمّ ذكر الشيخ الحائري في المقدّمة الثانية: أنّه لّما كانت الإرادة في المهمّ منوطةً بالتقدير، فإنّه يستحيل تحقّق الفاعليّة لها قبل تحقّقه، فليس لها أيّ تأثيرٍ في تحرّك العبد إلّا بعد تحقّق التقدير؛ إذ لو فرض لها فاعليّة قبله، للزم الخلف، وهو محال.

فإن قلنا: بحصولهما عند الزوال، فالإنشاء قبله لغو. وإن قلنا: بحصول الإيجاب عند الإنشاء والوجوب عند الزوال، لزم التفكيك بين الإيجاب والوجوب.

فتعيّن القول بحصولهما عند الإنشاء... وهذا هو الواجب المشروط[1].

تقريب الشيخ المظفّر للترتّب

قال: إنّ فكرة الترتّب وتصحيحها تتوقّف على شيئين رئيسين في الباب:

أحدهما: إمكان الترتّب في نفسه.

ثانيهما: الدليل على وقوعه.

(أمّا الأوّل ـ وهو إمكانه في نفسه ـ فبيانه: أنّ أقصى ما يقال في إبطال الترتّب واستحالته هو: دعوى لزوم المحال منه، وهو فعليّة الأمر بالضدّين في آنٍ واحد؛ لأنّ القائل بالترتّب يقول بإطلاق الأمر بالأهمّ وشموله لصورتي: فعل الأهمّ وتركه، ففي حال فعليّة الأمر بالمهمّ ـ وهو حال ترك الأهمّ ـ يكون الأمر بالأهمّ فعليّاً على قوله، والأمر بالضدّين في آنٍ واحد محال.

---

(١) انظر نهاية الدراية: ج١ ص٤٧١.

ولكن هذه الدعوى ـ عند القائل بالترتّب ـ باطلة؛ لأنّ قوله: «الأمر بالضدّين في آنٍ واحد محال» فيه مغالطةٌ ظاهرة، فإنّ قيد «في آنٍ واحد» يوهم أنّه راجعٌ إلى «الضدّين» فيكون محالاً، إذ يستحيل الجمع بين الضدّين، بينما هو في الحقيقة راجعٌ إلى «الأمر» ولا استحالة في أن يأمر المولى في آنٍ واحد بالضدّين إذا لم يكن المطلوب الجمع بينهما في آنٍ واحد؛ لأنّ المحال هو الجمع بين الضدّين لا الأمر بهما في آنٍ واحد وإن لم يستلزم الجمع بينهما.

أمّا أنّ قيد «في آنٍ واحد» راجعٌ إلى «الأمر» لا إلى «الضدّين» فواضح؛ لأنّ المفروض أنّ الأمر بالمهمّ مشروطٌ بترك الأهمّ، فالخطاب الترتّبي ليس فقط لا يقتضي الجمع بين الضدّين، بل يقتضي عكس ذلك؛ لأنّه في حال انشغال المكلّف بامتثال الأمر بالأهمّ وإطاعته، لا أمر في هذا الحال إلّا بالأهمّ...)[1].

وأمّا دليله على وقوع الترتّب، فقال: (إنّ الدليل هو نفس دليلي الأمرين... أنّ معنى الترتّب المقصود هو اشتراط الأمر بالمهمّ بترك الأهمّ، وهذا الاشتراط حاصلٌ فعلاً بمقتضى الدليلين، مع ضمّ حكم العقل بعدم إمكان الجمع بين امتثالهما معاً، وبتقديم الراجح على المرجوح الذي لا يرفع إلّا إطلاقَ دليل المهمّ، فيبقى أصلُ دليل الأمر بالمهمّ على حاله في صورة ترك الأهمّ، فيكون الأمر الذي يتضمّنه الدليل مشروطاً بترك الأهمّ.

وبعبارة أوضح: إنّ دليل المهمّ في أصله مطلقٌ يشمل صورتين: صورة فعل الأهمّ وصورة تركه، ولمّا رفعنا اليد عن شموله لصورة فعل الأهمّ ـ لمكان المزاحمة وتقديم الراجح ـ فيبقى شموله لصورة ترك الأهمّ بلا مزاحم، وهذا معنى اشتراطه بترك الأهمّ.

فيكون هذا الاشتراط مدلولاً لدليلي الأمرين معاً بضميمة حكم العقل،

---

(١) أصول الفقه (طبع انتشارات إسلامي): ج٢ ص٣٧٢.

ولكن هذه الدلالة من نوع دلالة الإشارة[١] هذه خلاصة «فكرة الترتّب» على علّاتها)[٢].

(٢) الترتّب من الجانبين

لا فرق في إمكان الترتّب بين أن يكون من جانبٍ واحد أو من الجانبين فيما إذا كان الضدّان بمستوى واحد من حيث الأهمّيّة؛ لأنّ الجهة الأساسيّة في إمكان الترتّب واحدة في كلا الموردين، ولكن قد يقال، كما قيل باستحالته ولو فرض إمكان الترتّب من جانبٍ واحد، وذلك لوجود محذورٍ زائدٍ فيه يمكن بيانه بأحد تقريبين:

التقريب الأوّل

ما ذكره المحقّق العراقي من أنّ الترتّب من الجانبين، وجعْل كلٍّ من الخطابين مشروطاً بعصيان الآخر، يستلزم الدور؛ وذلك لأنّ الأمر بالصلاة

---

(١) قال الشيخ المظفّر إنّ دلالة الإشارة يشترط فيها ألّا تكون: «الدلالة مقصودة بالقصد الاستعمالي بحسب العرف، ولكن مدلولها لازمٌ لمدلول الكلام لزوماً غير بيّنٍ أو لزوماً بيّناً بالمعنى الأعمّ، سواءٌ استنبط المدلول من كلام واحدٍ أم من كلامين.

مثال ذلك: دلالة الآيتين على أقلّ الحمل، وهما آية ﴿وَحَمْلُهُ وفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾ وآية ﴿وَالْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ﴾ فإنّه بطرح الحولين من ثلاثين شهراً يكون الباقي ستّة أشهر، فيعرف أنّه أقلّ الحمل.

ومن هذا الباب دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدّمته، لأنّه لازمٌ لوجوب ذي المقدّمة باللزوم البيّن بالمعنى الأعمّ. ولذلك جعلوا وجوب المقدّمة وجوباً تبعيّاً لا أصليّاً، لأنّه ليس مدلولاً للكلام بالقصد، وإنّما يُفهم بالتبع، أي: بدلالة الإشارة». انظر أصول الفقه: ج١ ص١٨٧.

(٢) أصول الفقه: ج٢ ص٣٧٤.

متوقّفٌ على عصيان الإزالة، والإزالة متوقّفةٌ على الأمر بها فعلاً وإلّا لم يتحقّق عصيانٌ، فالنتيجة: أنّ الأمر بالصلاة متوقّفٌ على الأمر بالإزالة وكذلك العكس، فإنّ الأمر بالإزالة متوقّفٌ على عصيان الصلاة؛ لأنّ الفرض أنّ الصلاة والإزالة متساويان في الأهمّية.

وهذا ما ذكر المحقّق العراقي بقوله: «توضيح ذلك بأن يقال: إنّه لا شبهة في صورة تساوي المصلحتين في حكم العقل بالتخيير بينهما.

ومن الواضح أنّ مرجع التخيير فيهما ليس إلى اشتراط وجوب كلّ واحدٍ بعصيان الآخر؛ إذ لازمه تأخّر رتبة كلّ واحدٍ من الأمرين عن الآخر، والعقل يأبى عن مثله، كما عرفت لزوم هذا المحذور في مقدّميّة كلّ واحدٍ من الضدّين للآخر، وهو عمدة الوجه في إبطال التمانع المصطلح بينهما بوجود الضدّين؛ لعدم المطاردة بينهما بعد الجزم بأنّ الطلب الناقص في كلّ مشروطٍ، لا يصير تامّاً بوجود شرطه، كما هو ظاهر»[1].

وناقشه المصنّف: أنّ هذا المحذور يمكن دفعه بوجهين:

«**الأوّل**: أن يكون المترتّب عليه منشأ انتزاع العصيان، وهو ترك الفعل، وهو غير متوقّفٍ على الأمر بها، كما لا يخفى.

الثاني: أن يكون الشرط هو العصيان التقديري لا المنجّز بمعنى: أنّ الأمر بالإزالة مثلاً مشروطٌ، بأن تصدق القضيّة الشرطيّة القائلة بأنّه لو كان هناك أمرٌ بالصلاة، كان المكلّف عاصياً له ـ أي: كان عمل المكلّف الصادر منه خارجاً عصياناً له ـ وكذلك العكس، ومن الواضح أنّ القضيّة الشرطيّة لا تتوقّف على فعليّة الأمر؛ إذ الشرطيّة لا تستلزم صدق طرفيها»[2].

---

(١) مقالات الأصول: ج١ ص٣٤٢.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٣٦٥.

التقريب الثاني

إنّ الترتّب من الجانبين يستلزم الدور بتقريبٍ آخر وهو الدور في مرحلة الامتثال.

بيان ذلك: إنّ فعل الصلاة يتوقّف على وجود الداعي إليه، وهو يتوقّف على فعليّة الأمر بها، وهي تتوقّف على ترك الإزالة المتوقّف على عدم الداعي إلى الإزالة، وهو يتوقّف على عدم فعليّة الأمر بها، المتوقّف على فعل الصلاة. فالنتيجة: أنّ فعل الصلاة يتوقّف على فعل الصلاة، وكذلك الحال في طرف الإزالة، وهذا هو الدور اللازم على القول بالترتّب من الجانبين[١].

وناقش السيّد الشهيد هذا التقريب: «أنّ هذا الإشكال لا أساس له؛ لأنّ المكلّف من أوّل الأمر يحدث في نفسه ـ باعتبار الأمرين المترتّبين اللذين يعلم المكلّف بتحقّق موضوع أحدهما على الأقلّ إجمالاً ـ داعٍ نحو الجامع بين الفعلين، فليس هناك داعيان مشروطان، بل داعٍ واحدٌ نحو الجامع، ويكون تطبيقه على كلٍّ من الفعلين، إمّا بمرجّحٍ شخصيّ أو بأفضليّة شرعيّةٍ أو بلا مرجّح الممكن في الأفعال الاختياريّة كما يقال به في طريقي الهارب ورغيفي الجائع»[٢].

لكن يقرّب الإشكال المطروح بنحوٍ يكون دوراً ببيان: أنّ فعل الصلاة موقوفٌ على الداعي إليها، الموقوف على فعليّة الأمر بها، الموقوفة على ترك الإزالة، الموقوف على عدم الداعي إلى الإزالة، الموقوف على عدم فعليّة الأمر بها، الموقوف على فعل الصلاة، وهو دور.

والنتيجة: أنّ كلا الإشكالين غير وارد، وبهذا يتّضح: أن لا فرق بين

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

الترتّب من جانبٍ واحد أو من الجانبين.

ثمّ ذكر السيّد الشهيد أنّه قد يقال بإمكان القول بالترتّب من الجانبين وإن قلنا باستحالته من جانبٍ واحد، بتقريب: أنّ إمكان القول بالترتّب من جانب واحدٍ متوقّفٌ على أمرين:

الأمر الأوّل: عدم مانعيّة الأمر بالمهمّ على الأمر بالأهمّ؛ لأنّ مانعيّته عنه تستلزم الدور.

الأمر الثاني: عدم مانعيّة الأمر بالأهمّ عن الأمر بالمهمّ.

أمّا القول بإمكان الترتّب من كلا الجانبين، فيكفي فيه ثبوت الأمر الأوّل فقط، وهو عدم مانعيّة الأمر بالمهمّ عن الأمر بالأهمّ، وإن أنكرنا الأمر الثاني[١].

(٣) الثمرة على القول بالترتّب

ذُكرت لمسألة الترتّب ثمرتان:

الثمرة الأولى: وهي ما ذكرها السيّد الشهيد، وحاصلها هو عدم دخول باب التزاحم في باب التعارض، إذ لو لم نقُل بإمكان الترتّب لدخل التزاحم في باب التعارض، حيث قال: «الثمرة المقصودة من ذلك أنّه على القول بإمكان الترتّب لا يدخل الخطابان المتعلّقان بالمتزاحمين في باب التعارض؛ لعدم التعارض بينهما بحسب الجعل الذي هو مدلول الخطاب؛ لأنّ كلّ خطابٍ مقيّدٌ بالقدرة على متعلّقه، وفي موارد التزاحم لا توجد للمكلّف إلّا قدرةٌ واحدة، لو صرفها في كلٍّ منهما، ارتفع موضوع الآخر... وأمّا بناءً على عدم إمكان الترتّب فتقع المعارضة بين الخطابين، ويدخل موارد التزاحم في التعارض بين الدليلين؛ إذ يكون سقوط أحد الخطابين ممّا لابدّ منه، وإلّا يلزم

---

(١) انظر المصدر السابق: ج٢ ص٣٦٧.

طلب الضدّين المستحيل»[1].

الثمرة الثانية: وهي التي ذكرها السيّد الخوئي.

بناءً على إمكان الترتّب، يبتني على الترتّب القول بصحّة العبادة المزاحمة لواجب أهمّ، بعدما لم يمكن تصحيحها بالأمر ولا بالملاك في مسألة الملازمة بين الأمر بشيءٍ والنهي عن ضدّه.

أمّا الأمر: فلأنّ الأمر بشيءٍ وإن لم يقتض النهي عن ضدّه، إلّا أنّه يقتضي عدم الأمر به، وإلّا لزم الأمر بالضدّين في عرضٍ واحد، وهو مستحيل.

وأمّا الثاني: فلعدم وجود طريقٍ لإثبات الملاك بعد سقوط الأمر، وعليه لابدّ من الرجوع إلى مسألة الترتّب لإثبات صحّة الصلاة المذكورة.

قال السيّد الخوئي: «إنّ البحث عن هذه المسألة إنّما تترتّب عليه ثمرة لو لم يمكن تصحيح العبادة المضادّة للواجب الأهمّ بالوجهين المتقدّمين: ١. الملاك. ٢. الأمر، وإلّا فلا تترتّب على البحث عنها أيّة ثمرة. وقد ظهر ممّا تقدّم أنّه لا يمكن تصحيح العبادة بالملاك، لا في المقام الأوّل، وهو ما إذا وقعت المزاحمة بين الإتيان بالواجب الموسّع ووجوب المضيّق، ولا في المقام الثاني، وهو ما إذا وقعت المزاحمة بين واجبين مضيقين؛ لأنّ الكبرى (وهي كفاية قصد الملاك في وقوع الشيء) عبادةٌ وإن كانت ثابتة، إلّا أنّ الصغرى (وهي اشتمال تلك العبادة على الملاك) غير محرزة.

وأمّا تصحيحها بالأمر المتعلّق بالطبيعة وإن كان ممكناً في المقام الأوّل كما سبق، بل قد عرفت أنّه غير داخلٍ في كبرى باب التزاحم أصلاً، إلّا أنّه غير ممكنٍ في المقام الثاني؛ وذلك لما عرفت من امتناع تعلّق الأمر بها فعلاً مع فعليّة الأمر بالأهمّ على الفرض، إذن للبحث عن مسألة الترتّب في المقام الثاني

---

(١) المصدر السابق: ج٢ ص٣٢٩.

وإمكان تعلّق الأمر بالمهمّ على تقدير عصيان الأمر بالأهمّ ثمرةٌ مهمّةٌ جدّاً»[١].

وأورد عليه السيّد الشهيد بأنّ الأفضل جعل الثمرة بالنحو الأوسع، أي: الثمرة الأولى حيث قال: «والسيّد الأستاذ قد جعل الثمرة لبحث الترتّب عبارةً عن صحّة العبادة المزاحمة مع الأهمّ مطلقاً... ولكن الأفضل ـ على ضوء ما تقدّم ـ جعل الثمرة بالنحو الأوسع، ويكون بطلان العبادة وصحّتها أحد مظاهر وآثار تلك الثمرة»[٢].

ثمّ ذكر السيّد الشهيد أنّ الثمرة الأولى تمتاز على الثانية من ناحيتين:

«**الأولى**: أنّ الثانية من متفرّعات الأولى وشؤونها؛ إذ لا تكون صحّة الضدّ العبادي سواءٌ فيما إذا زاحم الواجب الأهمّ أو الواجب المضيّق ـ وقلنا بعدم إمكان الأمر بالجامع الموسّع ـ على القول بإمكان الترتّب، إلّا باعتبار عدم المعارضة بين الخطابين، وأمّا بناءً على استحالة الترتّب فيكون هناك تعارضٌ بينهما، وبالتالي لا يمكن تصحيح الضدّ العبادي.

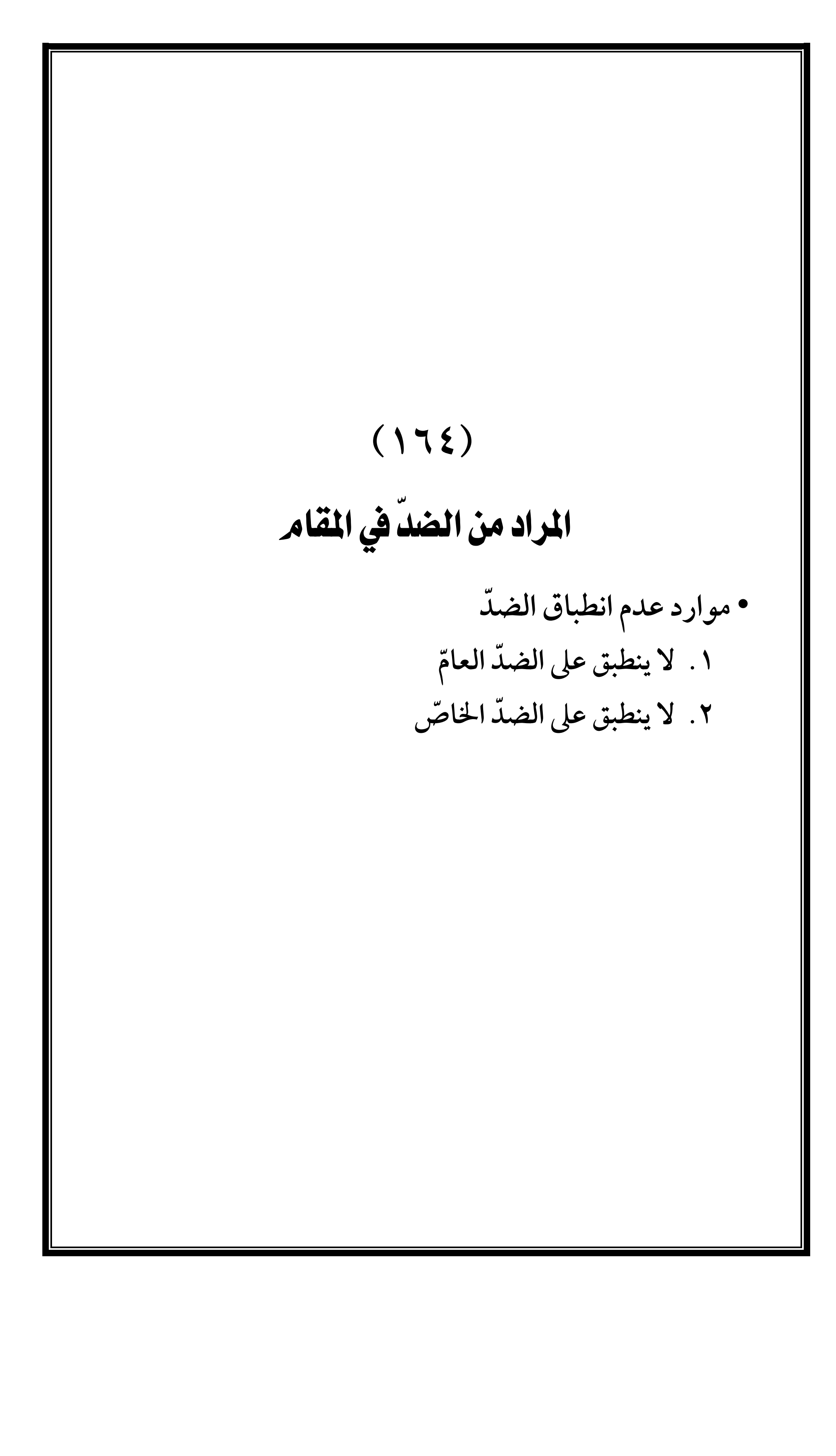
الثانية: أنّ الصياغة الأولى للثمرة أعمّ من الثانية، بحيث تثبت حتّى على تقدير عدم ثبوت الثانية، كما إذا افترضنا أنّ المدلول الالتزامي لا يسقط عن الحجيّة بعد سقوط المطابقي، فإنّه على ذلك يكون الضدّ العبادي صحيحاً حتّى لو قيل باستحالة الترتّب، فلا تثبت الثمرة بصياغتها الثانية إلّا أنّها تثبت بالصياغة الأولى؛ إذ يكون هناك تعارضٌ بين الخطابين على القول بالاستحالة، فيحكم قوانين التعارض على الخطابين»[٣].

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٩١.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٣٣٠.

(٣) المصدر السابق: ج٢ ص٣٣١.



(١٦٤)

المراد من الضدّ في المقام

- موارد عدم انطباق الضدّ

١. لا ينطبق على الضدّ العامّ

٢. لا ينطبق على الضدّ الخاصّ

ما هو الضدّ؟

عرفنا: أنّ الأمرَ بشيءٍ مقيّدٌ عقلاً بعدمِ الاشتغالِ بضدِّه الذي لا يَقلُّ عنه أهمّيةً، وانتهينا من ذلك إلى أنّ وقوعَ التضادِّ بيَن واجبينِ بسببِ عجزِ المكلّفِ عن الجمعِ بينَهما، لا يؤدّي إلى التعارضِ بين دليلَيهما.

والآن نتساءلُ: ماذا نريدُ بهذا التضادّ؟

والجواب: أنّنا نريدُ بذلك حالاتِ عدمِ إمكانِ الاجتماعِ الناشئةِ من ضيقِ قدرةِ المكلّف، ولكن لا ينطبقُ هذا على كلِّ ضدٍّ، فهو:

أوّلاً: لا ينطبقُ على الضدِّ العامّ، أي: النقيض؛ وذلك لأنَّ الأمرَ بأحدِ النقيضَينِ يستحيلُ أنْ يكونَ مقيّداً بعدمِ الاشتغالِ بنقيضِه؛ لأنّ فرضَ عدمِ الاشتغالِ بالنقيضِ يساوقُ ثبوتَ نقيضِه، ويكونُ الأمرُ به حينئذٍ تحصيلاً للحاصل، وهو محال. ومن هنا نعرفُ أنّ النقيضَينِ لا يعقلُ جعلَ أمرٍ بكلٍّ منهما لا مطلقاً، ولا مقيّداً بعدمِ الاشتغالِ بالآخر. أمّا الأوّلُ: فلأنّه تكليفٌ بالجمعِ بينَ نقيضَين، وأمّا الثاني: فلأنّه تحصيلٌ للحاصل، وهذا يعني أنّه إذا دلَّ دليلٌ على وجوبِ فعلٍ ودلَّ دليلٌ آخَرُ على وجوبِ [تركه] أو حرمةِ فعلِه، كانَ الدليلانِ متعارضَينِ؛ لأنّ التنافيَ بينَ الجعلَينِ ذاتَيهما.

وثانياً: لا ينطبقُ على الضدِّ الخاصِّ في حالةِ الضدَّينِ اللذينِ لا ثالثَ لهما لنفسِ السببِ السابق، حيثُ إنّ عدمَ الاشتغالِ بأحدِهما يساوقُ وجودَ الآخَرِ حينئذٍ، والحالُ هنا كالحالِ في النقيضَين.

وعلى هذا فعجزُ المكلّف عن الجمعِ بينَ واجبَينِ إنّما يحقّقُ التزاحمَ لا التعارضَ، فيما إذا لم يكونا من قبيلِ النقيضَين، أو الضدّينِ اللذَين لا ثالثَ

لهما، وإلّا دخلَتْ المسألةُ في بابِ التعارض. ويمكنُنا أنْ نستَنتجَ من ذلك: أنّ ثبوتَ التزاحمِ وانتفاءَ التعارضِ مرهونٌ بإمكانِ الترتّبِ الذي يعني كونَ كلٍّ من الأمرَينِ مشروطاً بعدمِ الاشتغالِ بمتعلّقِ الآخر. فكُلّما أمكنَ ذلك، صحَّ التزاحم، وكلّما امتنع الترتّب ـ كما في الحالتَينِ المشارِ إليهما ـ وقعَ التعارض.

الشرح

بعد أن تبيّن في المبحث السابق أنّ كلّ تكليفٍ مقيّدٌ عقلاً بالقدرة التكوينيّة بالمعنى الأعمّ، وعرفنا أنّ القدرة التكوينيّة بالمعنى الأعمّ هي أن لا يكون المكلّف مشتغلاً بامتثال التكليف الأهمّ أو المساوي، من قبيل الأمر بإنقاذ الغريق والصلاة في وقتٍ واحد، فالمكلّف عاجزٌ عن الجمع بينهما في وقتٍ واحد، وهو معنى الترتّب كما تقدّم.

وتبيّن أيضاً أنّ هذا التضادّ لا يؤدّي إلى دخول المورد في باب التعارض، بل يقع التزاحم بينهما، وهو ـ التزاحم ـ يختلف عن باب التعارض من حيث القواعد والقوانين كما تقدّم، فيكون المهمّ مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهمّ، أو كلٌّ منهما مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر، فيما إذا كانا متساويين في الأهمّية.

موارد عدم انطباق الضدّ

وفي المقام نريد أن نعرف: ما هو الضدّ الذي أُخذ عدم الاشتغال به قيداً في التكليف؟

والجواب على ذلك هو: أنّ المراد بالضدّ في المقام هو عجز المكلّف عن امتثال واجبين بسبب ضيق قدرة المكلّف عن الجمع بينهما في مقام الامتثال، ومن هنا يتّضح أنّ المراد بالضدّ في المقام لا ينطبق على أيّ ضدّ، ومن الموارد التي لا ينطبق عليها الضدّ في المقام:

المورد الأوّل: أنّ الضدّ في المقام لا ينطبق على الضدّ العامّ، أي: النقيض، بأن يكون أحد النقيضين مقيّداً بعدم الاشتغال بنقيضه؛ لاستحالة الترتّب بينهما؛ وذلك لأنّ المكلّف إذا كان مشغولاً بأحد النقيضين كان النقيض الآخر معدوماً لا محالة؛ إذ يستحيل اجتماع النقيضين معاً.

وعليه فلا يمكن أن يقال للمكلّف: إن لم تشتغل بالصلاة، وجب عليك تركها؛ لأنّ عدم امتثاله للصلاة يعني: أنّ تركها محقّقٌ لا محالة؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، ومع تحقّق الترك لا يمكن الأمر به؛ لأنّه تحصيلٌ للحاصل وهو باطل؛ لأنّه لغو.

وبهذا يتّضح استحالة الأمر بأحد النقيضين مشروطاً بترك الآخر؛ وذلك لأنّه إمّا يلزم اجتماع النقيضين أو طلب الحاصل، وكلاهما باطل.

ومن هنا نعرف أنّ مسألة الترتّب لا تتحقّق بين النقيضين، وعليه فلو فرض وجود دليلين، يدلّ أحدهما على فعل، ويدلّ الآخر على ترك ذلك الفعل، فحينئذٍ يقع التعارض بين الدليلين لا محالة؛ للتنافي بين الجعلين، ولا يدخل في باب التزاحم لاستحالة الترتّب كما تقدّم بيانه.

المورد الثاني: لا ينطبق الضدّ في المقام على الضدّ الخاصّ، أي: الضدّين اللذين لا ثالث لهما: الجهر والاخفات، أو الحركة والسكون؛ لعين البرهان المتقدّم، وهو: أنّ عدم الاشتغال بأحدهما يساوق وجود الآخر، وعليه فلا يصحّ أن يقال للمكلّف: اجهر بصلاتك، وإن لم تجهر يجب عليك الإخفات؛ وذلك لأنّ عدم الجهر يعني تحقّق الإخفات؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين، وإذا كان الاخفات متحقّقاً، فالأمر به لغواً وتحصيلاً للحاصل، وهو محال.

ومن قبيل ما إذا دار الأمر بين القصر والتمام في الركعات حال الصلاة، فالمكلّف إمّا أن يقع منه التمام وإمّا القصر، ويستحيل أن يقع منه كلا الأمرين في وقتٍ واحد، ويستحيل كذلك أن لا يقع منه أحدهما أيضاً.

ولا يخفى الفرق بين المثالين، فإنّ الاستحالة بين الجهر والإخفات عقليّة، أمّا الاستحالة بين القصر والتمام فليست عقليّة وإنّما ثابتةٌ بسبب المنع الشرعيّ عن غير القصر والتمام.

والحاصل: أنّه إذا ترك المكلّف أحد الضدّين استحال أمره بالضدّ الآخر

لا مطلقاً ولا مشروطاً.

أمّا الأوّل: فلأنّ أمره بالضدّ الآخر يعني طلب الجمع بين الضدّين، وهو مستحيلٌ؛ لاستحالة اجتماع النقيضين؛ لأنّ الأمر المطلق يعني كونه فعليّاً حتّى لو كان مشتغلاً بالآخر.

وأمّا الثاني: وهو استحالة أمرٍ بالضدّ مشروطاً بترك الآخر؛ فلأنّ الضدّ الآخر ضروريّ الوقوع؛ لاستحالة ارتفاع النقيضين.

والنتيجة: هي أنّ المراد بالضدّ في المقام ـ أي: في باب الترتّب ـ هو: أن يكون للضدّين ثالثٌ يمكن ارتفاعهما به، فلو دار أمر المكلّف بين واجبين متضادّين فلكي يدخلا في باب التزاحم ومن ثمّ يحصل الترتّب بينهما، فلابدّ أن لا يكونا من النقيضين ولا من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، من قبيل: الأمر بالصلاة والأمر بالإزالة، حيث يمكن رفعهما بشيءٍ ثالث، وهو: أن يترك المكلّف الصلاة والإزالة معاً، ويشتغل بشيءٍ آخر كالنوم مثلاً.

وأمّا إذا كانا من النقيضين أو الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فيدخلان في باب التعارض؛ للتنافي بين جعليهما، فيستحيل جعلهما معاً؛ لكونه طلباً لاجتماع النقيضين، ويستحيل كذلك جعل أحدهما أو كليهما مشروطاً بترك الآخر؛ لأنّه تحصيلٌ للحاصل وهو لغو.

وبهذا نصل إلى قاعدةٍ وضابطةٍ عامّة لثبوت التزاحم وهي: يشترط أن يكون الترتّب ممكناً، فإذا أمكن الترتّب دخل في باب التزاحم، وإذا استحال الترتّب يدخل المورد في باب التعارض.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**وذلك لأنّ الأمر بأحد النقيضين يستحيل أن يكون مقيّداً بعدم الاشتغال بنقيضه**». المراد بأحد النقيضين في هذه الجملة هو ترك الصلاة،

فلا يصحّ أنّ المولى يأمر العبد بأن يقول له: (إن لم تمتثل الصلاة فعليك بتركها).

قال السيّد الخوئي: «...وأمّا الذي يدور أمره بين الوجود والعدم كالنقيضين أو الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فلا يعقل فيه الترتّب؛ إذ فرض عدم أحدهما مساوقٌ لفرض وجود الآخر، ومعه لا معنى لتعلّق الأمر. فكما لا يمكن أن يقال افعل وإلّا فلا تفعل، أو تحرّك وإلّا فاسكن أو بالعكس؛ لأنّ وجود أحدهما في ظرف عدم الآخر ضروريٌّ لا يصحّ تعلّق التكليف به، فكذا لا يمكن أن يقال في مورد التنظير: كل وإلّا فلا تأكل، أو يجب القيء وإلّا فيحرم ويجب المضيّ في الصوم»[1].

• قوله قدس سره: «**إذا دلّ دليلٌ على وجوب فعل ودلّ آخر على وجود تركه أو حرمة فعله كان الدليلان متعارضين**»؛ من قبيل أن يقول المولى: (صلِّ) و(اترك الصلاة أو تحرم عليك الصلاة).

خلاصة ما تقدّم

• كلّ تكليف مشروط بشرطين:

الشرط الأوّل: القدرة تكويناً على امتثال الأفعال.

الشرط الثاني: عدم الابتلاء بالضدّ.

• وقع الخلاف بين الأصوليّين في تفسير عدم الابتلاء بالضدّ على نحوين:

النحو الأوّل: وجود تكليفٍ بالضدّ الآخر فقط دون الاشتغال به، وعليه يستحيل أن يأمر المولى المكلّف بالضدّ لمجرّد كون المكلّف مأموراً بضدّه، وإن لم يكن ممتثلاً لأحدهما.

---

(١) كتاب الصلاة، السيّد الخوئي: ج٣ ص٣٣.

النحو الثاني: أن يكون الابتلاء بالضدّ فيما إذا كان المكلّف مشتغلاً بواجبٍ آخر بنحوٍ لا يستطيع في الوقت ذاته أن يمتثل الواجب الأوّل، فعلى هذا التفسير فإنّ استحالة التكليف بالضدّ تعني كون المكلّف مشغولاً بامتثال الضدّ الآخر.

• الأقوال في استحالة الأمر بالضدّين وإمكانهما.

القول الأوّل: استحالة الترتّب، وذهب إليه صاحب الكفاية، بمعنى أنّ المكلّف يعتبر عاجزاً عن الفعل فيما لو توجّه إليه أمرٌ بكلا الفعلين المتضادّين في آنٍ واحد، وإن لم يكن في حالة امتثالٍ لأحدهما.

القول الثاني: إمكان الترتّب، وذهب إليه جملة من الأعلام؛ إذ لا مانع عقلاً من فعليّة الأمر بالمهمّ عند عصيان الأمر بالأهمّ، حيث لا يرى العقل محذوراً في بقاء المهمّ على ما كان عليه من الوجوب فيما إذا عصى الواجب الأهمّ ومخالفة أمره.

• الصيغة العامّة للترتّب: هي أنّ كلّ تكليفٍ فهو مقيّدٌ بعدم الاشتغال بامتثال واجبٍ آخر أهمّ أو مساوٍ له.

• ثمرات اشتراط القدرة بالمعنى الأعمّ.

الثمرة الأولى: وقوع الواجبين المتضادّين في التزاحم دون التعارض.

التزاحم لا ينحصر بين الواجبات، وإنّما يمكن أن يتحقّق بين تكليفين أحدهما وجوبيّ والآخر تحريميّ على نحوٍ يعجز المكلّف من الجمع بينهما في مقام الامتثال.

الثمرة الثانية: استحقاق المكلّف لعقابين لو ترك امتثال التكليفين.

الثمرة الثالثة: عدم سقوط أحد الواجبين في التزاحم بخلاف التعارض.

المراد بالضدّ في المقام هو عجز المكلّف عن امتثال واجبين بسبب ضيق قدرة المكلّف عن الجمع بينهما في مقام الامتثال.

• الضدّ في المقام لا ينطبق على الموارد الآتية:

المورد الأوّل: لا ينطبق على الضدّ العامّ، أي: النقيض؛ بأن يكون أحد النقيضين مقيّداً بعدم الاشتغال بنقيضه؛ لاستحالة الترتّب بينهما.

المورد الثاني: لا ينطبق على الضدّ الخاصّ، أي: الضدّين اللذين لا ثالث لهما، كالجهر والإخفات.

(١٦٥)

إطلاق الواجب لحالة المزاحمة

- أنحاء المزاحمة بين واجبين
- الأقوال في مسألة مزاحمة واجبٍ مضيّق لواجبٍ موسّع
  1. عدم المزاحمة بين الواجبين
  2. المزاحمة بين الواجبين
- الأقوال بتحقيق السيّد الشهيد
  1. وقوع التزاحم
  2. عدم وقوع التزاحم ولا التعارض
  3. وقوع التعارض

إطلاقُ الواجبِ لحالةِ المزاحمة

قد تكونُ المزاحمةُ قائمةً بينَ متعلّقَي أمرينِ على نحوٍ يدورُ الأمرُ بينَ امتثالِ هذا أو ذاك، كما إذا كانَ وقتُ الصلاةِ ضيّقاً، وابتليَ المكلّفُ بنجاسةٍ في المسجدِ تفوتُ مع إزالتِها الصلاةُ رأساً. وقد لا تكونُ هناك مزاحمةٌ على هذا النحو، وإنّما تكونُ بينَ أحدِ الواجبَينِ وحصّةٍ معيّنةٍ من حصصِ الواجبِ الآخر. ومثاله: أن يكونَ وقتُ الصلاةِ موسّعاً، وتكونُ الإزالةُ مزاحمةً للصلاةِ في أوّلِ الوقت، وبإمكانِ المكلّفِ أن يزيلَ ثمَّ يصلّي.

ونحنُ كنّا نتكلّمُ عن الحالةِ الأولى منَ المزاحمة. وأمّا الحالةُ الثانية فقد يقال: إنّه لا مزاحمةَ بينَ الأمرَين؛ لإمكانِ امتثالِهما معاً، فإنّ الأمرَ بالصلاةِ متعلّقٌ بالجامعِ بينَ الحصّةِ المزاحمةِ وغيرِها، والمكلّفُ قادرٌ على إيجادِ الجامعِ معَ الإزالة، فلا تضادَّ بينَ الواجبَين، وهذا يعني أنّ كلّاً من الأمرَين يُلائمُ الآخر. فإذا تركَ المكلّفُ الإزالةَ وصلّى، كانَ قد أتى بفردٍ من الواجبِ المأمورِ به فعلاً.

وقد يقال: إنّ المزاحمةَ واقعةٌ بينَ الأمرِ بالإزالةِ وإطلاقِ الأمرِ بالصلاةِ للحصّةِ المزاحمة، فلا يمكنُ أن يتلاءمَ الأمرُ بالإزالةِ مع هذا الإطلاقِ في وقتٍ واحد.

والصحيح أن يقال: إنّ لهذه المسألةَ ارتباطاً بمسألةٍ متقدّمة، وهي أنّه هل يمكنُ التكليفُ بالجامعِ بينَ المقدورِ وغيرِ المقدور؟ فإنْ أخذنا في تلك المسألةِ بوجهةِ نظرِ المحقّقِ النائيني القائلِ بامتناعِ ذلك، وأخذنا القدرةَ التكوينيّةَ بالمعنى الأعمِّ المشتملِ على عدمِ الاشتغالِ بامتثالِ واجبٍ مزاحمٍ لا

يقلُّ عنه أهمّيةً، كانَ معنى ذلك أنّ التكليفَ بالجامعِ بين الحصّةِ المبتلاةِ بمزاحمٍ وغيرها ممتنعٌ أيضاً، فيقومُ التزاحمُ بينَ الأمرِ بالجامعِ والأمرِ بالإزالة، وحينئذٍ يطبَّقُ قانونُ بابِ التزاحم، وهو التقديمُ بالأهمّية.

ولاشكَّ في أنّ الأمرَ بالإزالةِ أهمّ؛ لأنّ استيفاءَهُ ينحصرُ بذلك الزمان، بينَما استيفاءُ الأمرِ بالجامعِ يَتأتّى بحصّةٍ أخرى، وهذا يعني وفقاً لما تقدّم: أنّ الأمرَ بالجامعِ يكونُ منوطاً بعدمِ الابتلاءِ بالإزالةِ الواجبة، فإنْ فسَّرنا عدمَ الابتلاءِ بعدمِ الأمر ـ كما عليه صاحبُ الكفاية ـ كانَ معنى ذلك أنّ الحصةَ المزاحمةَ من الصلاةِ لا أمرَ بها، فلا تقعُ صحيحةً إذا آثرها المكلّفُ على الإزالة. وإنْ فسَّرنا عدمَ الابتلاءِ بعدمِ الاشتغالِ بامتثالِ المزاحم ـ كما عليه النائيني ـ كانَ معنى ذلك أنّ الأمرَ بالجامعِ ثابتٌ على وجهِ الترتّب، فَلو أتى المكلّفُ بالحصّةِ المزاحمةِ من الصلاة، وقَعتْ منه صحيحَة.

[وإن أخذنا في تلك المسألة بوجهة نظر المحقّق الثاني القائل بإمكان تعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، فلا مانع حينئذٍ عن تعلّق التكليف بالجامع بين الحصّة المبتلاة بمزاحم وغيرها، فيكون الأمر بالجامع ثابتاً في عرض الأمر بالإزالة، فلو أتى المكلّف بالحصّة المزاحمة من الصلاة وقعت منه صحيحةً من دون فرض الترتّب بين الأمرين].

الشرح

كان البحث فيما لو كان الواجبان المتضادّان مضيّقين فإنّهما يدخلان في بحث الترتّب، كما لو دار الأمر بين امتثال الصلاة وبين امتثال الأمر بإزالة النجاسة، بحيث لو اشتغل بالإزالة، لم يكن متمكّناً من الصلاة لضيق وقتها.

وهناك فرضٌ آخر نعلم به قطعاً وهو لو كان الواجبان موسّعين، فهما خارجين عن بحث الترتّب، كما هو واضح.

وفي المقام يطرح هذا السؤال: لو كان أحد الواجبين موسّعاً والآخر مضيّقاً، كما لو وجب عليه إزالة النجاسة عن المسجد، ووجبت عليه الصلاة في سعة الوقت، وتكون الإزالة مزاحمةً للصلاة في أوّل الوقت وبإمكان المكلّف أن يزيل ثمّ يصلّي، فهل يدخلان في باب الترتّب أم لا؟

أنحاء المزاحمة بين واجبين

وللجواب على هذا السؤال نقول: إنّ المزاحمة بين واجبين يمكن تصويرها في ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: المزاحمة بين واجبين فوريّين كوجوب إنقاذ الغريق ووجوب إزالة النجاسة عن المسجد.

النحو الثاني: المزاحمة بين واجبين أحدهما فوري والآخر موسّع، إلّا أنّ الواجب الموسّع قد ضاق وقته، من قبيل المزاحمة بين وجوب إزالة النجاسة عن المسجد ووجوب الصلاة في آخر وقتها، بحيث لا يتّسع الوقت إلّا لامتثال أحدهما فقط.

النحو الثالث: المزاحمة بين واجبين أحدهما فوريّ كوجوب الإزالة، والآخر موسّع والوقت فيه متّسع؛ من قبيل المزاحمة بين وجوب إزالة النجاسة

من المسجد وبين وجوب الصلاة في سعة الوقت، بحيث إنّ المكلّف يمكن له أن يزيل النجاسة ثمّ يصلّي.

وقد تقدّم الكلام في النحوين الأولين وتبيّن أنّ التزاحم بين الواجبين يشترط فيه تقديم الأهمّ إن كان وجوبه مطلقاً وكان الآخر وجوبه مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهمّ، وإن لم يكن أحدهما أهمّ، كان كلّ منهما مشروطاً بعدم الاشتغال بالآخر.

الأقوال في مسألة مزاحمة واجبٍ مضيّق لواجبٍ موسّع

أمّا الحالة الثالثة، وهي ما لو كان أحد الواجبين موسّعاً والآخر مضيّقاً، كما لو وجب على المكلّف إزالة النجاسة عن المسجد، ووجبت عليه الصلاة في سعة الوقت، وتكون الإزالة مزاحمةً للصلاة في أوّل الوقت وبإمكان المكلّف أن يزيل ثمّ يصلّي، ففيه قولان.

القول الأوّل: عدم المزاحمة بين الواجبين

عدم وجود مزاحمة بين الواجب الموسّع والواجب المضيّق؛ وذلك لأنّ المكلّف قادرٌ على امتثال كلا الواجبين معاً، وتقدّم أنّ من شرائط التزاحم عدم قدرة المكلّف على امتثال كلا الواجبين معاً، بحيث إذا اشتغل بأحد الواجبين، فاته الآخر.

وفي المقام فإنّ المكلّف يستطيع أن يمتثل كلا الواجبين، فيتمكّن أن يزيل النجاسة أوّلاً ثمّ يصلّي بعد ذلك، وهذا القول ذهب إليه المحقّق الكركي.

واستدلّ لذلك بأنّ الأمر بالصلاة متعلّقٌ بطبيعيّ الصلاة، وهو الجامع بين الحصّة المزاحمة للإزالة وغيرها من الحصص، والمكلّف وإن كان غير قادرٍ على الإتيان بالحصّة المزاحمة لإزالة النجاسة؛ لأنّ وقتها هو وقت الإزالة الفوري، لكنّه قادرٌ على إيجاد الصلاة بحصّةٍ أخرى غير الحصّة المزاحمة، وهذا

بناءً على ما ذهب إليه المحقّق الكركي من أنّ الجامع بين المقدور وغيره مقدور.

القول الثاني: المزاحمة بين الواجبين

وهذا القول للمحقّق النائيني، حيث ذهب إلى امتناع الأمر بالجامع بين المقدور وغيره، وعلى هذا فالأمر بالواجب المضيّق الفوري يزاحم الواجب المطلق للصلاة الشامل بإطلاقه للحصّة المزاحمة للواجب المضيّق وهو الإزالة بالمثال، وعلى هذا فلا يمكن أن يتعلّق أمرٌ مطلقٌ يشمل الحصّة المزاحمة؛ لعدم إمكان البعث والتحريك ونحوهما في حال مزاحمتها للواجب الأهمّ المضيّق، وعليه فلا يوجد أمرٌ مطلقٌ بالصلاة في أوّل الوقت؛ لأنّ الأمر بالإزالة لا يتلاءم مع إطلاق الأمر بالصلاة الشامل للحصّة المزاحمة.

قال المحقّق النائيني: «ظهر من مطاوي ما ذكرنا، حال مزاحمة المضيّق للموسّع، كمزاحمة أداء الدين أو إزالة النجاسة عن المسجد للصلاة، فإنّه يجرى في الموسّع أيضاً الأمر الترتّبي، بناءً على ما اخترناه سابقاً: من خروج الفرد من الموسّع المزاحم للمضيّق عن إطلاق الأمر بالطبيعة وعدم اندراجه تحت الطبيعة المأمور بها. فإنّه حينئذٍ يصحّ أن يقال: إنّ خروجه عن تحت الإطلاق ليس مطلقاً، سواءٌ اشتغل بالمضيّق أو لم يشتغل، بل إنّ الخروج مقصورٌ على صورة الاشتغال بالمضيّق، وأمّا عند عدم الاشتغال به وعصيانه فالإطلاق يعمّه.

ويكون الفرق بين المضيّقين والموسّع والمضيّق، هو: أنّه في المضيّقين أصل الأمر بالمهمّ يكون مشروطاً بعصيان الأهمّ، وفى الموسّع والمضيّق إطلاق الأمر بالموسّع على وجهٍ يشمل الفرد المزاحم للمضيّق يكون مشروطاً بعصيان المضيّق، لا أصل الأمر؛ لأنّ جميع أفراد الموسّع لم تكن مزاحمةً للمضيّق، حتّى يكون أصل الأمر به مشروطاً بعصيان المضيّق. ولكن هذا إذا قلنا بخروج

الفرد المزاحم عن إطلاق الأمر؛ لمكان اشتراط كلّ أمرٍ بالقدرة على متعلّقه، حيث إنّ الأمر يكون بعثاً لأحد طرفي المقدور وتحريكاً لأحد جانبَي الاختيار، فإنّه حينئذٍ نحتاج في صحّة الفرد المزاحم إلى الأمر الترتّبي»[1].

تحقيق السيّد الشهيد في المسألة

السيّد الشهيد يربط هذه المسألة بمسألةٍ سابقة وهي إمكان أو عدم إمكان التكليف بالجامع بين المقدور وغيره.

فإن قلنا بامتناع التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، كما هو مختار المحقّق النائيني، وقلنا كذلك بإمكان الترتّب كما هو اختياره أيضاً، عندئذٍ تكون النتيجة هي وقوع التزاحم بين الواجب المضيّق والواجب الموسّع.

بيان ذلك: إنّنا تارةً نبني على امتناع التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، وتارةً ننكر ذلك، فأمامنا حالتان:

الحالة الأولى: البناء على امتناع التكليف بالجامع بين المقدور وغيره

بناءً على هذا القول يكون الأمر بالصلاة غير شاملٍ للحصّة من الصلاة المزاحمة مع الأمر بالإزالة؛ لعدم قدرة المكلّف من الجمع بين الإزالة والحصّة المزاحمة للإزالة. فيقع التزاحم بين الأمر بالإزالة وبين الأمر بالصلاة، فيجب تطبيق قواعد التزاحم من تقديم الأهمّ على غيره.

ومن الواضح أنّ الأمر بالإزالة أهمّ من الأمر بالصلاة؛ لأنّ الأمر بالإزالة مضيّقٌ وفوريّ، بينما الأمر بالصلاة موسّعٌ لإمكان امتثاله واستيفاء الملاك منه في حصّةٍ أخرى من الصلاة غير الحصّة المزاحمة للإزالة، وهذا يعني: أنّ الأمر بالصلاة هو تكليفٌ له بدل، وبناءً على ما سيأتي من أنّ التكليف الذي لا بدل له والمضيّق والفوري مقدّمٌ على ما له بدل وما ليس مضيّقاً.

---

(١) فوائد الأصول: ج١ـ٢ ص٣٧٣ـ٣٧٤.

وعلى هذا يكون الأمر بجامع الصلاة مشروطاً بعدم الابتلاء بالإزالة الواجبة.

لكن السؤال: ما هو المراد من عدم الابتلاء؟ هنا احتمالان:

الاحتمال الأوّل: المراد من عدم الابتلاء هو عدم الأمر ـ كما ذهب إليه صاحب الكفاية ـ وعليه فقولنا أنّ الأمر بجامع الصلاة مشروطٌ بعدم الابتلاء بالإزالة الواجبة، يعني: أنّ الأمر بالإزالة يكون مانعاً عن توجّه الأمر بالصلاة للحصّة المزاحمة للإزالة، فلو عصى المكلّف الإزالة وصلّى، كانت صلاته باطلة؛ وذلك لعدم الأمر بها.

الاحتمال الثاني: المراد من عدم الابتلاء هو عدم الاشتغال ـ كما ذهب إليه المحقّق النائيني ـ ففي هذه الحالة يكون الأمر بالجامع الذي يشمل الحصّة المزاحمة للإزالة ممكناً ومشروطاً بعدم الاشتغال بالإزالة، فلو عصى المكلّف الأمر بالإزالة واشتغل بالصلاة، لوقعت صحيحةً بناءً على الترتّب.

الحالة الثانية: البناء على إمكان التكليف بالجامع بين المقدور وغيره

لو بنينا على ما ذهب إليه المحقّق الكركي من إمكان التكليف بين الجامع بين المقدور وغيره، فحينئذٍ لا يوجد تزاحمٌ بين الأمر بالصلاة الموسّع وبين الأمر بالإزالة الفوري والمضيّق؛ وذلك لأنّ إمكان التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، يعني: أنّ صحّة التكليف عند العقل تكفي حينما يتمكّن المكلّف على فردٍ ما من الطبيعة، وعلى هذا فإنّ الفرد المزاحم بالمضيّق غير مقدور، وأمّا غيره من الأفراد فهي مقدورة، وهذه القدرة تكفي لصحّة الخطاب المتعلّق بالطبيعة، وعليه فلا موضوعٍ للترتّب؛ لأنّ الترتّب فرع التزاحم.

وعلى هذا الأساس لو عصى المكلّف الأمر بالإزالة وصلّى في ذلك الوقت، لصحّت صلاته، سواءٌ قلنا بإمكان الترتّب أم لم نقل بإمكانه.

والحاصل أنّ في المقام أقوالاً ثلاثة:

القول الأوّل: وقوع التزاحم في المقام؛ لامتناع التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، مع إمكان الترتّب، وهو ما ذهب إليه المحقّق النائيني.

القول الثاني: عدم وقوع التزاحم ولا التعارض بين الواجبين المذكورين؛ لإمكان التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، فالمكلف قادرٌ على امتثال الواجبين، فلا موضوع للتزاحم ولا للتعارض، وهو ما ذهب إليه المحقّق الكركي.

القول الثالث: وقوع التعارض بناءً على إنكار الترتّب وبناءً على امتناع التكليف بالجامع بين المقدور وغيره أيضاً، ففي هذه الحالة لا محالة من وقوع التعارض بين الجعلين ومن ثمّ يسري إلى الدليلين.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**والمكلّف قادرٌ على إيجاد الجامع مع الإزالة فلا تضادّ بين الواجبين**». إذا لم يوجد تضادٌّ بين الواجبين الموسّع والمضيّق، فلا يتحقّق لا تزاحمٌ ولا تعارض؛ لأنّهما فرع المضادّة.

• قوله قدس سره: «**فإن أخذنا في تلك المسألة بوجهة نظر المحقّق النائيني القائل بامتناع ذلك**». لا يخفى أنّ المصنّف لم يذكر وجهة نظر المحقّق الكركي القائل بإمكان التكليف بين الجامع وغيره، ونحن ذكرنا ذلك في الشرح.

• قوله قدس سره: «**وهذا يعني ـ وفقاً لما تقدّم ـ أنّ الأمر بالجامع منوطٌ بعدم الابتلاء**». ما تقدّم هو أنّ كلّ تكليفٍ مشروطٌ بعدم الابتلاء بواجبٍ آخر.

خلاصة البحث

• البحث في المقام فيما لو تزاحم واجبان أحدهما موسّع والآخر مضيّق. قولان:

الأوّل: عدم وجود مزاحمة بين الواجب الموسّع والواجب المضيّق؛ لأنّ المكلّف قادرٌ على امتثال كلا الواجبين معاً.

الثاني: المزاحمة بين الواجبين؛ لأنّ الأمر بالواجب المضيّق الفوري يزاحم الواجب المطلق للصلاة الشامل بإطلاقه للحصّة المزاحمة للواجب المضيّق.

• السيّد الشهيد يربط هذه المسألة بمسألةٍ سابقة وهي إمكان أو عدم إمكان التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، وعليه تكون الأقوال ثلاثة:

الأوّل: وقوع التزاحم في المقام؛ لامتناع التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، مع إمكان الترتّب، وهو ما ذهب إليه المحقّق النائيني.

الثاني: عدم وقوع التزاحم ولا التعارض بين الواجبين المذكورين؛ لإمكان التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، فالمكلّف قادرٌ على امتثال الواجبين، فلا موضوع للتزاحم ولا للتعارض، وهو ما ذهب إليه المحقّق الكركي.

الثالث: وقوع التعارض بناءً على إنكار الترتّب وبناءً على امتناع التكليف بالجامع بين المقدور وغيره أيضاً، ففي هذه الحالة لا محالة من وقوع التعارض بين الجعلين ومن ثمّ يسري إلى الدليلين.

(١٦٦)

التقييد بعدم المانع الشرعيّ

• مصطلح القدرة الشرعيّة والقدرة العقليّة
• معنى آخر للقدرة الشرعيّة والعقليّة
• تطبيق فقهيّ للمسألة
• بحوث إضافيّة (تطبيقات فقهيّة لمسألة الترتّب)
(١) تبديل الجهر بالاخفات نسياناً وجهلاً
(٢) من ترك الإزالة واشتغل بالصلاة
(٣) من كانت وظيفته التيّمم وتوضّأ
(٤) إذا نهى الزوج زوجته عن الوضوء
(٥) إذا عارض استعمال الماء في الوضوء واجب أهمّ
(٦) إذا توقّف حفظ نفس محترمة على قطع الصلاة
(٧) لو لم يردّ السلام في الصلاة
(٨) توقّف حفظ عرضٍ أو مالٍ محترمٍ على ترك الصوم
(٩) صحّة الاعتكاف مشروطةٌ بإذن المستأجر
(١٠) لو كانت الإقامة محرّمة على المسافر، فعصى وأقام
(١١) لو انحصر ماء الوضوء فيما يكون في الآنيّة المغصوبة
(١٢) إذا استلزم الحجّ ترك واجب
(١٣) الحجّ النيابي لمن استقرّ عليه الحجّ

التقييد بعدم المانع الشرعي

قلنا أنّ القانونَ المتّبعَ في حالاتِ التزاحم، هو: قانونُ ترجيحِ الأهمِّ ملاكاً، ولكنّ هذا فيما إذا لم يُفرضْ تقييدٌ زائدٌ على ما استقلّ به العقلُ من اشتراط، فقد عَرفنا أنّ العقلَ يستقلُّ باشتراطِ مفادِ كلٍّ من الدليلَين بالقدرةِ التكوينيّةِ بالمعنَى الأعمّ، فإذا فَرضنا أنَّ مفادَ أحدِهما كانَ مشروطاً من قبلِ الشارع ـ إضافةً إلى ذلك ـ بعدمِ المانعِ الشرعي (أي: بعدمِ وجودِ حكمٍ على الخلاف) دونَ الدليلِ الآخَرِ، قُدِّمَ الآخَرُ عليه، ولم يُنظرْ إلى الأهمّيةِ في الملاك.

ومثالُه: وجوبُ الوفاءِ بالشرطِ إذا تزاحمَ مع وجوبِ الحجّ، كما إذا اشترَطَ على الشخصِ أن يزورَ الحسينَ عليه السلام في عرفةِ كلَّ سنة، واستطاعَ بعدَ ذلك، فإنّ وجوبَ الوفاءِ بالشرطِ مقيّدٌ في دليلِه بأنْ لا يكونَ هناك حكمٌ على خلافِه، بلسان (إنّ شرطَ اللهِ قبلَ شرطِكم).

وأمّا دليلُ وجوبِ الحجِّ فلَمْ يُقيّدْ بذلك، فيُقدّمُ وجوبُ الحجّ، ولا يُنظرْ إلى الأهمّية.

أمّا الأوّلُ: فلأنّه ينفي بنفسِه موضوعَ الوجوبِ الآخَر؛ لأنّ وجوبَ الحجِّ ذاتَه ـ وبقطعِ النظرِ عن امتثاله ـ مانعٌ شرعيٌّ عن الإتيانِ بمتعلّقِ الآخَر، فهو حكمٌ على الخلاف. والمفروضُ اشتراطُ وجوبِ الوفاءِ بعدمِ ذلك، فلا موضوعَ لوجوبِ الوفاءِ مع فعليّةِ وجوبِ الحجّ.

وأمّا الثاني: فلأنّ أهمّيةَ أحدِ الوجوبَين ملاكاً، إنّما تؤثّرُ في التقديمِ في حالةِ وجودِ هذا الملاكِ الأهمّ، فإذا كانَ مفادُ أحدِ الدليلَين مشروطاً بعدمِ المانعِ الشرعي، دلَّ ذلك على أنّ مفادَه، حكماً وملاكاً، لا يثبتُ مع وجودِ المانعِ

الشرعي. وحيثُ إنّ مفادَّ الآخَرِ مانعٌ شرعيّ، فلا فعليّةَ للأوّلِ حكماً ولا ملاكاً مع فعليّةِ مفادِ الآخَر. وفي هذه الحالة لا معنى لأخذِ أهمّيةِ ملاكِ الأوّلِ بعينِ الاعتبار.

وقد يُطلقُ على الحكمِ المقيّدِ بالتقييدِ الزائدِ المفروضِ أنّه مشروطٌ بالقدرةِ الشرعيّةِ، ويُطلقُ على ما لا يكونُ مقيّداً بأزيدَ ممّا يستقلُّ به العقلُ بأنّه مشروطٌ بالقدرةِ العقليّة.

وعلى هذا الأساس يُقال: إنّه في حالاتِ التزاحمِ يُقدّمُ المشروطُ بالقدرةِ العقليّة على المشروطِ بالقدرةِ الشرعيّة؛ فإن كانا معاً مشروطَينِ بالقدرةِ العقليّة، جرى قانونُ الترجيح بالأهمّية.

غير أنّ نفسَ مصطلح المشروطِ بالقدرةِ الشرعيّةِ وما يقابِله، قد يُطلقُ على معنًى آخَرَ مرّ بنا في الحلقةِ السابقة، فلاحِظْ، ولا تشتَبِه.

الشرح

تقدّم في البحث السابق بيان قانون التزاحم وقلنا أنّه إذا تزاحم واجبان شرعيّان قُدّم الأهمّ ملاكاً منهما.

وفي هذا البحث يريد المصنّف قدس سره القول بأنّ هذا القانون، وهو تقديم الأهمّ ملاكاً في حالة تزاحم الواجبين، لا يجري في بعض الحالات.

بيان ذلك: إنّ قانون التزاحم وتقديم الأهمّ ملاكاً يجري في خصوص الواجبين المتزاحمين اللذين لم يوجد قيدٌ زائدٌ على ما استقلّ به العقل، وهو اشتراط عدم اشتغال المكلّف بامتثال واجبٍ آخرَ لا يقلّ عنه أهمّية، وهو الذي أُطلق عليه بالقدرة التكوينيّة بالمعنى الأعمّ.

أمّا إذا فرضنا أنّ التكليف بالأهمّ كان مقيّداً بقيدٍ ـ مضافاً إلى ما استقلّ به العقل وهو أن لا يكونَ مشتغلاً بواجبٍ أهمٍّ أو مساوٍ ـ وهو عدم وجود المانع الشرعي، بمعنى: أن لا يوجد حكمٌ على الخلاف، فإذا وُجد واجبٌ آخر على خلافه فحينئذٍ يكون ـ الواجب الآخر ـ مانعاً من الأخذ بالأهمّ حتّى لو كان ذاك الواجب أقلّ أهمّيّةً منه، ففي هذه الحالة لابدّ من تقديم الواجب الذي لم يؤخذ فيه الشرط المذكور وإن كان أضعف ملاكاً، من قبيل: أنّ شخصاً نذر زيارة الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفه في سَنةٍ معيّنة، ثمّ إنّ هذا الشخص استطاع للحجّ، وصار الحجّ واجباً عليه، ففي هذه الحالة يتوجّه إليه خطابان، أحدهما يقول له: يجب عليك الوفاء بالنذر، والآخر يقول له: يجب عليك الحجّ، فيجب عليه تقديم وجوب الحجّ حتّى لو فرضنا أنّ الواجب الآخر وهو وجوب الوفاء بالنذر أهمّ ملاكاً من وجوب الحجّ، والسبب في ذلك هو: أنّ وجوب الوفاء بالنذر مقيّدٌ بعدم المانع الشرعي؛ وذلك لما ورد في الرواية

عنه عليه السلام: «**أنّ شرط الله قبل شرطكم**»[١] «**والمسلمون عند شروطهم**»[٢] ونحوهما التي تنصّ على أنّ وجوب الوفاء بالشرط كالنذر والعهد ونحوها مقيّدٌ بأن لا يكون مخالفاً لشرط الله تعالى في المرتبة السابقة، والمراد من شرط الله هو أحكامه تعالى المجعولة في الشريعة المقدّسة بالكتاب والسنّة، وهي الأحكام الأوليّة التي لا ترتبط بشروط الناس وعهودهم.

وعلى هذا فنفس ثبوت هذه الأحكام في الشريعة كافيةٌ في رفع وجوب الوفاء بالشروط كالنذور ونحوها برفع موضوعها؛ باعتبار أنّ وجوب الوفاء بها مقيّدٌ بأن لا يكون شرط الله قبلها، ولا تكون مخالفةً له، وعلى هذا الأساس فثبوت وجوب الحجّ بثبوت الاستطاعة، حيث إنّه شرط الله فيكون رافعاً لوجوب الوفاء بالنذر بارتفاع موضوعه، باعتبار أنّه مقيّدٌ بأن لا يكون مخالفاً لحكمٍ شرعيٍّ مولويٍّ في المرتبة السابقة، والمفروض أنّ وجوب الحجّ ثابتٌ في المرتبة السابقة، فإذن يكون شرط الله قبل شرطكم، وعلى هذا فلا يمكن إثبات وجوب الوفاء بالنذر بالترتّب، لارتفاع موضوعه.

بعبارة أخرى: إنّ دليل الوفاء بالنذر مقيّدٌ بعدم وجود مانعٍ شرعيّ، ووجوب الحجّ مانع شرعيّ من الوفاء بالنذر، فيقدّم وجوب الحجّ حتّى لو فرضنا أنّ الوفاء بالنذر أهمّ ملاكاً.

ففي المقام أمران:

الأمر الأوّل: وجوب الحجّ مانعٌ شرعيّ لوجوب الوفاء النذر.

الأمر الثاني: عدم الالتفات إلى الأهمّ ملاكاً.

---

(١) وسائل الشيعة، الباب: ٢٠ من أبواب المهور، الحديث: ٦؛ وكذلك صحيحة جميل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّن كاتب مملوكاً واشترط عليه أنّ ميراثه له، قال: رفع ذلك إلى علي عليه السلام فأبطل شرطه وقال: **شرط الله قبل شرطك**. الباب: ٢٢ من أبواب موانع الإرث، الحديث: ١.

(٢) وسائل الشيعة، الباب: ١ من أبواب الخيار، الحديث: ١ـ٢.

أمّا الأوّل ـ وجوب الحجّ مانعٌ شرعيّ لوجوب الوفاء النذر ـ : فلأنّه مع فرض ثبوت وجوب الحجّ بتحقّق الاستطاعة وشروطها يصبح فعليّاً، ومع صيرورته فعليّاً يتحقّق بذلك فعليّة المانع الشرعي، ومع تحقّق المانع الشرعيّ الفعليّ يرتفع موضوع الوفاء بالنذر؛ لأنّه مقيّدٌ بعدم ثبوت هذا المانع الشرعي.

أمّا الأمر الثاني ـ وهو عدم الالتفات إلى الأهمّ ملاكاً ـ : فذلك لأنّ الأهمّ ملاكاً من الواجبين المتزاحمين إنّما يؤخذ به في حالة ثبوته، وحيث إنّه مقيّدٌ بعدم المانع، وإنّ المانع الشرعيّ موجودٌ وهو وجوب الحجّ بالمثال، فلا وجود للواجب الآخر وهو وجوب الوفاء بالنذر لانتفاء موضوعه، وبانتفاء موضوعه لا معنى للكلام عن تقديمه لأهمّيته؛ لأنّه لا وجود له أصلاً.

بعبارة أخرى: إنّ تقديم الأهمّ ملاكاً فيما إذا وجد واجبان متزاحمان وكان كلاهما فعليّين، وفي المقام الموجود هو واجبٌ فعليٌّ واحدٌ فقط وهو وجوب الحجّ في المثال، أمّا الآخر وهو وجوب الوفاء بالنذر، فلا وجود له أصلاً؛ لأنّه مقيّدٌ بعدم المانع الشرعي، وحيث إنّ المانع الشرعيّ موجودٌ وهو وجوب الحجّ فعليٌّ، تنتفي فعليّة وجوب الوفاء بالنذر، وإذا انتفى وجوب الوفاء بالنذر، لا معنى للنظر إلى أهمّية ملاكه.

والنتيجة التي نصل إليها هي: أنّ المقيّد بالقدرة العقليّة فقط، يتقدّم على المقيّد بالقدرة العقليّة والشرعيّة معاً، حتّى وإن كان أقلّ أهمّيةً من الآخر.

والخلاصة: أنّ وجوب الوفاء بالنذر أو العهد أو الشرط الذي هو حكمٌ ثانويّ، منوطٌ بأن لا يكون مخالفاً لحكمٍ إلهيٍّ ثابتٍ في المرتبة السابقة، وإلّا فلا ثبوت له، وعلى هذا فلا يمكن جعله في موردٍ يكون وجوب الحجّ ثابتاً فيه بقطع النظر عنه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون النذر مقدّماً على وجوب الحجّ أو مقارناً معه؛ لأنّ المناط هو زمان الوفاء؛ لأنّ في هذا الزمان إذا كان مزاحماً لوجوب الحجّ فيستكشف أنّه غير مجعولٍ من الأوّل.

مصطلح القدرة الشرعيّة والقدرة العقليّة

في ذيل هذا البحث، أشار المصنّف إلى نكتةٍ مهمّة، وهي أنّ الواجب الذي يكون مقيّداً بعدم المانع الشرعيّ بالإضافة إلى تقيّده بالقدرة التكوينيّة بالمعنى الأعمّ، يطلق عليه التكليف المشروط بالقدرة الشرعيّة، أي: أنّه مقيّدٌ بكلا هذين القيدين، وهما أن لا يكون مشتغلاً بواجبٍ لا يقلّ عنه أهمّيةً، وأن يكون مقيّداً كذلك بعدم المانع الشرعي.

أمّا الواجب الذي لا يكون مقيّداً بهذا القيد الزائد ـ أي: عدم المانع الشرعيّ ـ وإنّما يكون مقيّداً بالقدرة التكوينيّة بالمعنى الأعمّ فقط، فيطلق عليه التكليف المشروط بالقدرة العقليّة.

فإذا تزاحم واجبان وكان أحدهما مقيّداً بالقدرة الشرعيّة بالمعنى المتقدّم، والآخر مقيّداً بالقدرة العقليّة، فالمقدَّم هو المقيّد بالقدرة العقليّة على المقيَّد بالقدرة الشرعيّة، حتّى لو كان المقيّد بالقدرة الشرعيّة أهمّ ملاكاً؛ لما تقدّم من عدم النظر إلى أهمّية الملاك؛ لأنّ الأهمّ ملاكاً لا موضوع له لا حكماً ولا ملاكاً مع فعليّة المانع الشرعي.

أمّا فيما إذا كان الواجبان المتزاحمان مقيّدين بالقدرة العقليّة فقط، ولم يكن أحدهما مقيّداً بقيدٍ زائد، فيجري حينئذٍ قانون التزاحم، ويقدَّم الأهمّ ملاكاً.

معنى آخر للقدرة الشرعيّة والعقليّة

إنّ اصطلاح القدرة الشرعيّة في المقام يختلف عن اصطلاح القدرة الشرعيّة الذي تقدّم في الحلقة الثانية، فالقدرة الشرعيّة في المقام هي التقييد بالقدرة التكوينيّة بالمعنى الأعمّ، مضافاً إلى التقييد بعدم المانع الشرعي، فمجموع القيدين يعبّر عنهما بالقدرة الشرعيّة. ويقابلها القدرة العقليّة التي يستقلّ العقل بإناطة التكليف بها وهي التقييد بالقدرة التكوينيّة بالمعنى الأعمّ فقط.

أمّا القدرة الشرعيّة المتقدّمة في الحلقة الثانية فالمراد بها أن تكون القدرة دخيلةً في الملاك والمبادئ والشوق المولوي، أي: القدرة التي لها دخلٌ في ترتّب الملاك والإرادة، بحيث لا يوجد ملاكٌ وإرادةٌ لولا وجود هذه القدرة، ويمكن التمثيل لذلك بردّ السلام فإنّه يكون ذا مصلحةٍ ومحبوباً لو كان المكلّف قادراً على ردّ السلام، أمّا مع عدم القدرة فلا مقتضى للمصلحة والمحبوبيّة.

وكذلك في أكل الميتة ـ مثلاً ـ فإنّه إنّما يكون ذا مفسدةٍ ومبغوضاً لو كان مقدوراً، أمّا مع عدم القدرة على تركه فإنّه لا مقتضي لاشتماله على المفسدة والمبغوضيّة.

وأمّا القدرة العقليّة، فهي التي ليس لها دخالة في الملاك والمبادئ، أي: يكون الملاك ثابتاً حتّى مع عدم القدرة، من قبيل الصلاة، فإنّ مصلحة الصلاة ومحبوبيّتها غير منوطٍ بالقدرة على الصلاة، فسواءٌ كان المكلّف قادراً على الصلاة أم لم يكن قادراً، فإنّ الصلاة تظلّ محتفظةً بالمصلحة والمحبوبيّة.

وكذلك من قبيل: قتل النفس المحترمة فإنّ مفسدة قتل النفس المحترمة ومبغوضيّته غير منوطٍ بالقدرة على القتل، فسواءٌ كان قادراً على قتل النفس المحترمة أم لا، فإنّ قتل النفس المحترمة يبقى على ما هو عليه من مفسدةٍ ومبغوضيّة.

وبهذا ينتهي البحث عن الترتّب وعن اشتراط القدرة التكوينيّة بالمعنى الأعمّ في التكليف.

تطبيقٌ فقهيّ للمسألة

من التطبيقات الفقهيّة لهذه المسألة: لو كان عند المكلّف ماءٌ يكفي إمّا للوضوء، وإمّا لرفع العطش عن نفس محترمة، فالأوّل ـ وهو الوضوء ـ

مشروط بالقدرة الشرعيّة، والثاني ـ وهو رفع العطش ـ مشروطٌ بالقدرة العقليّة، كما هو معلوم، فهل يجري الترتّب كذلك أم لا؟ في المسألة قولان:

القول الأوّل: عدم جريان الترتّب في المقام؛ وذلك: لأنّ وجوب صرف الماء في رفع العطش عقليّ، وشرط وجوبه هو القدرة التكوينيّة، بخلاف وجوب الوضوء، فالقدرة المأخوذة على الماء فيه شرعيّة، وإذا صرف في رفع العطش انتفت القدرة المعتبرة في الوضوء وتبدّل الحكم إلى التيمّم؛ لأنّه بمجرّد صرفه في رفع العطش يكون الوضوء بلا ملاك؛ لانتفاء شرطه وهو القدرة الشرعيّة، وإذا انتفى الملاك، انتفى الأمر، وبذلك ينتفي الترتّب.

وعلى هذا فإن توضّأ بالماء وعصى الأمر بصرفه في رفع العطش، فوضوءه باطل، وهذا القول ذهب إليه المحقّق النائيني وغيره، حيث ذكر أنّ وظيفته التيمّم وتعيّن صرف الماء في إنقاذ نفسٍ محترمة وعدم الوضوء بهذا الماء، حتّى على القول بإمكان الترتّب، وأضاف: بأنّ الوجه في ذلك هو أنّ وجوب الوضوء مشروطٌ بالقدرة الشرعيّة، فلا يصلح أن يزاحم واجباً آخر؛ لأنّه يرتفع بارتفاع موضوعه، فلهذا لا يتصوّر ثبوته عند عدم الاشتغال بالواجب الآخر[1].

ولذا قال في فوائد الأصول: «يعتبر في التكليف ـ مضافاً إلى قدرة الفاعل التي يحكم بها العقل ـ القدرة على الفعل التي يقتضيها الخطاب. والفرد المزاحم للإزالة أو للغصب فيما نحن فيه، ليس مقدوراً عليه؛ لأنّ المانع الشرعيّ كالمانع العقلي، فلا تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها بما أنّها مأمورٌ بها؛ لأنّ الانطباق من حيث السعة والضيق، يدور مدار سعة القدرة وضيقها»[2].

---

(١) أجود التقريرات: ج٢ ص٩٠.

(٢) فوائد الأصول: ج٢ ص٤٤٢.

القول الثاني: جريان الترتّب، أي: لو توضّأ بذلك الماء وعصى الأمر بصرفه في رفع العطش، لصحّ وضوءه، وهو ما ذهب إليه السيّد اليزدي، ولذا أورد عليه المحقّق النائيني بقوله: «وأمّا ذهاب السيّد المحقّق الطباطبائي اليزدي قدس سره إلى الصحّة في مفروض الكلام، فهو ناشئٌ من الغفلة عن حقيقة الأمر»[1].

ومن ذهب إلى هذا القول (إمكان الترتّب وصحّة الوضوء) السيّد الخوئي، حيث ذكر في معرض ردّه على القول الأوّل الذي يرى بطلان الوضوء: «يندفع بأنّ القول بجواز تعلّق الأمر بالضدّين على نحو الترتّب لا يتوقّف على إحراز الملاك في الواجب المهمّ، إذ لا يمكن إحرازه فيه إلّا بتعلّق الأمر به، فلو توقّف تعلّق الأمر به على إحرازه، لدار. ولا يفرق في ذلك بين أن يكون الواجب المهمّ مشروطاً بالقدرة عقلاً، وأن يكون مشروطاً بها شرعاً؛ وذلك لما تقدّم من أنّه لا يمكن إحراز الملاك إلّا من ناحية الأمر، فلو تمّ هذا التوهّم لكان مقتضاه عدم جريان الترتّب مطلقاً حتّى في الواجب المشروط بالقدرة عقلاً.

إذن الصحيح هو: عدم الفرق في صحّة الترتّب وإمكانه بين أن يكون الواجب مشروطاً بالقدرة عقلاً أو مشروطاً بها شرعاً، والوجه في ذلك هو: أنّ مبدأ إمكان الترتّب نقطةٌ واحدة، وهي أنّ تعلّق الأمر بالمهمّ على تقدير عصيان الأمر بالأهمّ لا يقتضي طلب الجمع بين الضدّين ليكون محالاً، بل يقتضي الجمع بين الطلبين في زمانٍ واحد، ولا مانع منه أصلاً إذا كان المطلوب في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مقيّداً بعدم الإتيان به ومترتّباً عليه على نحوٍ لو تمكّن المكلّف من الجمع بينهما في الخارج وإيجادهما معاً فيه، لم يقعا على صفة

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص٣١٣.

المطلوبيّة، ولذا لو أتى بهما بقصد الأمر والمطلوبيّة، لكان ذلك تشريعاً ومحرّماً، وسيجيء الكلام في هذه الجهة إن شاء الله تعالى بصورة مفصّلة.

وفي ضوء ذلك: لا يفرق بين ما إذا كانت القدرة مأخوذة في المهمّ عقلاً، وما إذا كانت مأخوذة فيه شرعاً، فإنّ ملاك صحّة الترتّب ـ وهو عدم التنافي بين الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ إذا كانا طوليّين ـ مشتركٌ فيه بين التقديرين، فإذا لم يكن الأمر بالأهمّ مانعاً عن الأمر بالمهمّ لا عقلاً ولا شرعاً إذا كان في طوله، فلا مانع من الالتزام بتعلّق الأمر به على نحو الترتّب، ولو كانت القدرة المأخوذة فيه شرعيّة.

وعليه يترتّب: أنّ المكلّف إذا لم يصرف الماء في واجبٍ أهمّ وعصى أمره، فلا مانع من تعلّق الأمر بالوضوء أو الغسل؛ لتحقّق موضوعه في الخارج، وهو كونه واجداً للماء ومتمكّناً من استعماله عقلاً وشرعاً. أمّا عقلاً فهو واضح، وأمّا شرعاً فلأنّ الأمر بالأهمّ ـ على تقدير عصيانه ـ لا يكون مانعاً»[1].

ثمّ ذكر أنّه قد تحصّل ممّا تقدّم: أنّ دعوى عدم جريان الترتّب فيما إذا كانت القدرة مأخوذةً في الواجب المهمّ شرعاً، تبتني على الالتزام بأمرين:

«**الأوّل**: دعوى أنّ الترتّب يتوقّف على أن يكون المهمّ واجداً للملاك مطلقاً، حتّى في حال المزاحمة، أعني بها حال وجود الأمر بالأهمّ، ومن المعلوم أنّ هذا إنّما يحرز فيما إذا كانت القدرة المعتبرة في المهمّ عقليّة، وأمّا إذا كانت شرعيّةً فبانتفاء القدرة ـ كما في موارد الأمر بالأهمّ ـ ينتفي ملاك الأمر بالمهمّ لا محالة، ومعه لا يجري الترتّب.

الثاني: دعوى أنّ الأمر بالأهمّ مانعٌ عن الأمر بالمهمّ ومعجّزٌ عنه شرعاً حتّى في حال عصيانه وعدم الإتيان بمتعلّقه.

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٩٣.

ولكن قد عرفت فساد كلتا الدعويين:

أمّا الدعوى الأولى: فلما سبق من أنّ الترتّب لا يتوقّف على إحراز الملاك في المهمّ، فإنّك قد عرفت أنّه لا يمكن إحرازه فيه مع سقوط الأمر حتّى فيما إذا كانت القدرة المأخوذة فيه عقليّةً، فضلاً عمّا إذا كانت شرعيّة، فبالنتيجة: أنّه لا فرق في جريان الترتّب بين ما كانت القدرة معتبرة فيه عقلاً وما كانت معتبرة شرعاً، فلو كان الترتّب متوقّفاً على إحراز الملاك في المهمّ، لم يمكن الالتزام به على كلا التقديرين.

وأمّا الدعوى الثانية: فقد عرفت أنّه لا تنافي بين الأمرين أصلاً، إذا كان الأمر بالمهمّ مشروطاً بعدم الإتيان بالأهمّ»[1].

مناقشة السيّد الخوئي

وقد أجيب عمّا ذكره السيّد الخوئي: «بأنّه كلامٌ غير مناسبٍ لشأنه؛ لأنّ الميرزا إنّما يستكشف الملاك عن طريق إطلاق المادّة لا عن طريق الأمر كما عليه المستشكل، فالميرزا يقول: بأنّه إذا تعلّق الأمر بشيءٍ ولم تؤخذ القدرة فيه في لسان الدليل الشرعي، فإنّ نفس إطلاق الواجب يكشف عن قيام الملاك بذات المادّة... فالإشكال أجنبيٌّ عن مسلك الميرزا. هذا **أوّلاً**.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ الترتّب لا يتوقّف على إحراز الملاك في الواجب المهمّ ـ كما قال ـ فإنّ الواقع في المسألة هو إحراز عدم الملاك، فما ذكره خلطٌ بين عدم إحراز الملاك وإحراز عدم الملاك؛ وذلك لأنّ القدرة المأخوذة في الواجب قيدٌ للواجب، وكلّ ما يكون قيداً له فهو قيدٌ للملاك؛ لاستحالة تقيّد الواجب من دون تقيّد الملاك، وعليه: فإنّه يستحيل أن تقيّد الصلاة بالطهارة مع عدم تقيّد المصلحة المترتّبة عليها والغرض منها بالطهارة، والمفروض اعتبار القدرة

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٩٤.

الشرعيّة على الطهارة، فإذا انتفت هذه القدرة عليها حصل القطع بعدم الملاك، والقطع بعدمه في المهمّ يبطل الترتّب... وقد اعترف المستشكل في مباحث الضدّ بأنّه متى أُخذت القدرة في المتعلّق وكانت قيداً للواجب، فإنّه ينتفي الملاك بانتفاء هذا القيد... ومعه قطعاً يستحيل جريان الترتّب.

وثالثاً: كيف الجمع بين قوله هنا في المحاضرات بعدم لزوم إحراز الملاك وأنّ عدمه لا ينافي الترتّب بين الواجبين، وقوله في كتاب الحجّ بشرح العروة[(١)] (لعدم جريان الترتّب في أمثال المقام) وهذا نصّ عبارته: (الظاهر عدم وجوب متعلّق النذر حتّى في مثل الفرض، لعدم جريان الترتّب في أمثال المقام؛ لأنّ الترتّب إنّما يجري في الواجبين اللذين يشتمل كلٌّ منهما على ملاكٍ ملزم، غاية الأمر لا يتمكّن المكلّف من الجمع بينهما في مقام الامتثال)[(٢)]؟

فالحقّ مع الميرزا؛ لأنّه قد أخذ في لسان أدلّة التيمّم عدم التمكّن من استعمال الماء، فكان وجوب التيمّم والتكليف به رافعاً لموضوع حكم الوضوء، فلو توضّأ ـ والحال هذه ـ بطل»[(٣)].

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**كان مشروطاً من قبل الشارع ـ إضافةً إلى ذلك ـ**». أي: إضافةً إلى قيد القدرة بالمعنى الأعمّ.

• قوله قدس سره: «**بعدم وجود حكمٍ على الخلاف**». أي: على خلافه، فإنّ وجوب الوفاء بالنذر مقيّدٌ بعدم وجود حكمٍ على خلافه.

---

(١) العروة الوثقى: ج٤ ص٣٩٣ المسألة (٣٢)، شرائط وجوب الحجّ: إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام في كلّ عرفةٍ ثمّ حصلت، لم يجب عليه الحجّ....

(٢) شرح العروة: ج٢٦ ص١١٩ كتاب الحجّ، مسألة تزاحم الحجّ والنذر.

(٣) تحقيق الأصول: ج٣ ص٢٥٩.

• قوله قُدّس سرّه: «**كما إذا اشترط على شخصٍ أن يزور الإمام الحسين** عليه السلام». اشترط ذلك في ضمن عقدٍ لازم.

• قوله قُدّس سرّه: «**أمّا الأوّل فلأنه ينفي بنفسه موضوع وجوب الآخر**». أي: أنه يجب تقديم وجوب الحجّ ـ سواءٌ امتثله المكلّف أم لا ـ ينفي وجوب الوفاء بالنذر أو الشرط.

• قوله قُدّس سرّه: «**لأنّ وجوب الحجّ... هو حكمٌ على الخلاف**». أي: على خلاف وجوب الوفاء بالشرط.

• قوله قُدّس سرّه: «**فلا فعليّة للأوّل حكماً ولا ملاكاً مع فعليّة مفاد الآخر**». أي: لا فعليّة لوجوب الوفاء بالنذر مع فعليّة وجوب الحجّ.

• قوله قُدّس سرّه: «**وفي هذه الحالة لا معنى لأخذ أهمّية ملاك الأوّل بعين الاعتبار**». أي: لا معنى لأخذ أهمّية ملاك وجوب الوفاء بالنذر أو الشرط، مع فعليّة وجوب الحجّ.

خلاصة ما تقدّم

• في هذا البحث يثبت المصنّف بأنّ قانون التزاحم وهو تقديم الأهمّ ملاكاً، لا يجري في حالة كون التكليف بالأهمّ كان مقيّداً بقيدٍ ـ مضافاً إلى ما استقلّ به العقل وهو أن لا يكون مشتغلاً بواجبٍ أهمّ أو مساوٍ ـ وهو عدم وجود المانع الشرعي.

أي: أنّ دليل الوفاء بالنذر ـ كما بالمثال المتقدّم ـ مقيّدٌ بعدم وجود مانعٍ شرعيّ، ووجوب الحجّ مانع شرعيّ من الوفاء بالنذر، ويقدّم وجوب الحجّ حتّى لو فرضنا أنّ الوفاء بالنذر أهمّ ملاكاً.

• لو تزاحم واجبان وكان أحدهما مقيّداً بالقدرة الشرعيّة بالمعنى المتقدّم، والآخر مقيّدٌ بالقدرة العقليّة، فالمقدّم هو المقيّد بالقدرة العقليّة على المقيّد بالقدرة الشرعيّة، حتّى لو كان المقيّد بالقدرة الشرعيّة أهمّ ملاكاً.

• اصطلاح القدرة الشرعيّة في المقام يختلف عن اصطلاح القدرة الشرعيّة الذي تقدّم في الحلقة الثانية، فالقدرة الشرعيّة في المقام هي التقييد بالقدرة التكوينيّة بالمعنى الأعمّ مضافاً على التقييد بعدم المانع الشرعي، فمجموع القيدين يعبّر عنهما بالقدرة الشرعيّة. ويقابلها القدرة العقليّة التي يستقلّ العقل بإناطة التكليف بها وهي التقييد بالقدرة التكوينيّة بالمعنى الأعمّ فقط.

أمّا القدرة الشرعيّة المتقدّمة في الحلقة الثانية فالمراد بها: أن تكون القدرة دخيلة في الملاك والمبادئ والشوق المولوي، ويقابلها القدرة العقليّة، التي ليس لها دخالة في الملاك والمبادئ.

بحوث إضافيّة

(تطبيقات فقهيّة لمسألة الترتّب)

(١) تبديل الجهر بالإخفات نسياناً وجهلاً

ذكر السيّد الشهيد أنّ الشيخ كاشف الغطاء جعل من تطبيقات مسألة الترتّب، أحد الوجوه في تخريج الحكم بصحّة الصلاة جهراً في موضع الإخفات وبالعكس عن جهلٍ أو نسيان، وكذلك الصلاة تماماً في موضع القصر، حيث ذكر بأنّ هناك أمراً بالصلاة جهراً واقعاً، وعلى تقدير الترك يوجد أمرٌ آخر بالصلاة إخفاتاً.

ثمّ قال: لابدّ من تطبيق ذلك على سائر الفروع في مختلف الأبواب الفقهيّة، وإلّا لزم الحكم ببطلان أكثر عبادات المكلّفين. مثلاً: لو كان في ماله الخمس أو الزكاة، فلم يؤدِّ عصياناً وصلّى، صحّت صلاته من باب الترتّب. وكذا في الحجّ وغيره، وتصوير ذلك هو: أنّ الواجب عليه أداء الدَّين أو دفع الخمس أو الزكاة أو الذهاب للحجّ أو النفقة، فإن عزم على المعصية فالصلاة واجبة عليه ومجزية، وكذا أمثالها[1].

إشكالات المحقّق النائيني

الإشكال الأوّل

إنّه قد وقع الخلط في كلمات كاشف الغطاء بين التزاحم والتعارض؛ لأنّ بحث الترتّب من صغريات التزاحم، ومسألة الجهر والإخفات من صغريات التعارض، وذلك أنّ الترتّب يعقل بين الضدّين اللذين لهما ثالثٌ، وأمّا

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٣٦٧.

الضدّان اللذان لا ثالث لهما فلا يعقل الترتّب فيهما؛ لأنّ صدور الضدّ الآخر على تقدير ترك الأوّل ضروريٌّ حينئذٍ، فلا يمكن الأمر به ولو بنحو الترتّب، وفي المقام يكون الجهر والإخفات في القراءة من الضدّين اللذين لا ثالث لهما؛ إذ القراءة إمّا أن تقع جهريّة أو إخفاتيّة[1].

إشكال السيّد الخوئي على المحقّق النائيني

حاصل هذا الإشكال بأنّ الضدّين في المقام هما: القراءة الجهريّة والقراءة الإخفاتيّة، وهما من الضدّين اللذين لهما ثالث، وذلك بأن يترك القراءتين معاً في الصلاة. فالتطبيق المذكور تامٌّ من هذه الجهة[2].

كلامان للسيّد الشهيد في المقام

«**الكلام الأوّل**: هو أن الترتّب لا يعقل بين الأمرين الضمنيّين سواءٌ جُعلا عبارة عن الأمر بالجهر والأمر بالإخفات أو الأمر بالقراءة الجهريّة والقراءة الإخفاتيّة، وإنّما الترتّب بين الأمر بالصلاة الجهريّة والأمر بالصلاة الإخفاتيّة.

والوجه في ذلك: أنّ افتراض الترتّب بين الأمرين الضمنيّين في خطابٍ واحد يستلزم أخذ ترك أحد الجزأين ـ كالجهر مثلاً ـ شرطاً للأمر الضمني بالإخفات، فإن أخذ شرطاً في موضوع الأمر الضمني خاصّة فهو غير معقولٍ؛ لأنّ مقتضى ضمنيّته أنّ هناك أمراً واحداً بالمجموع، فلابدّ وأن يكون الشرط مأخوذاً في ذلك الأمر الواحد الاستقلالي، وإن أخذ شرطاً في موضوع الأمر الاستقلاليّ بالمركّب ـ بنحو شرط الوجوب ـ لزم منه أخذ ترك الجهر مثلاً في الخطاب الواحد الذي من ضمنه الأمر بالجهر، وهو مستحيل، وإن أخذ شرطاً في متعلّق الأمر بالإخفات ـ بنحو شرط الواجب ـ لزم فعليّة كلا

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص٣١٠.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج٣ ص١٦٣ـ١٦٥.

الأمرين الضمنيّين، أي: الأمر بالجهر وبالإخفات المقيّد بعدم الجهر، وهو طلب الجمع بين الضدّين المحال».

الكلام الثاني: إنّ الشرط في الصلاة الجهريّة «لو كان هو عدم الجهر الأعمّ من السالبة بانتفاء المحمول بأن يقرأ ولا يجهر أو السالبة بانتفاء الموضوع بأن لا يقرأ أصلاً. فالأمر بالقراءة الإخفاتيّة يكون معقولاً، وأمّا إذا كان الشرط هو عدم الجهر في القراءة، أي: بنحو السالبة بانتفاء المحمول خاصّةً، فالأمر بالإخفات لا يكون معقولاً حينئذٍ. وقد لاحظ كلّ من المحقّق النائيني قدس سره والسيّد الأستاذ إحدى هاتين الفرضيّتين دون الأخرى فتخالفا في إمكان الأمر بالقراءة الإخفاتيّة وعدمه»[1].

الإشكال الثاني: للمحقّق النائيني

وحاصله أنّ الترتّب إنّما يعقل في الأمرين المتزاحمين اتّفاقاً، كما هو الحال في الضدّين اللذين لهما ثالث، وأمّا إذا كان الضدّان لا ثالث لهما، فإنّ فرض عصيان أحدها هو فرض وجود الآخر، فيكون البعث نحوه تحصيلاً للحاصل، والجهر والإخفات في القراءة من هذا القبيل، أي: من الضدّين اللذين لا ثالث لهما[2].

وأجاب السيّد الخوئي قدس سره في تعليقته على أجود التقريرات بأنّ الجهر الإخفات من الضدّين اللذين لهما ثالث، وهو ترك القراءة رأساً، فلا مانع من الأمر بهما في زمانٍ واحدٍ مشروطاً أحدهما بترك الآخر[3].

وأجاب السيّد الشهيد عن الميرزا والسيّد الخوئي: «أنّه لا موضوع لهذا

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٣٦٧ـ٣٦٨.

(٢) أجود التقريرات: ج١ ص٣١٠.

(٣) المصدر السابق.

الإشكال حتّى لو قيل باختصاص الترتّب بالتضادّ الاتّفاقي حيث عرفت أنّ الأمرين في المقام هما الأمر بالصلاة الجهريّة والأمر بالصلاة الإخفاتيّة، وهما لا تضادّ بينهما أصلاً لإمكان إيقاعهما معاً في الخارج، فليس هذا التطبيق من باب الترتّب»[١].

الإشكال الثالث: **للمحقّق النائيني**

وحاصله: أنّ الأمر الترتّبي بالصلاة تماماً غير معقول؛ لأنّه غير قابلٍ لأن يكون بعثاً حقيقيّاً؛ وذلك لأنّه غير قابلٍ للوصول والتنجّز على المكلّف، وكلّ أمرٍ لا يكون صالحاً للتنجيز لا يكون أمراً حقيقيّاً. والوجه في عدم إمكان وصول الأمر الترتّبي المذكور هو أنّ موضوع الصلاة تماماً عبارة عن المسافر الذي قد عصى الأمر بالقصر وهو جاهلٌ بوجوبه ـ أي: لم تقرأ عليه آية التقصير كما في لسان الرواية ـ ومن الواضح أنّ إحراز المسافر لهذا الشرط لا يكون إلّا مع علمه بوجوب القصر عليه أو تنجّزه في حقّه، ومعه يرتفع موضوع الأمر الترتّبي[٢].

وأشكل عليه السيد الخوئي: أنّ المدار في الترتّب على ترك الأهمّ لا على عصيانه، وخطاب التمام مشروطاً بترك القصر قابل للوصول، إذ الجاهل المقصّر ملتفتٌ إلى كونه تاركاً للتمام[٣].

وقال السيّد الشهيد إنّ التحقيق في المقام هو: «أنّ هذا الإحراز لموضوع الأمر الترتّبي وإن كان معقولاً في حقّ المكلّف كما أفاده الأستاذ، إلّا أنّ هذا لا يكفي لدفع المحذور، بل نكتة الإشكال باقيةٌ على حالها؛ لأنّ المكلّف إنّما

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٣٦٩.

(٢) أجود التقريرات: ج١ ص٣١١.

(٣) محاضرات في أصول الفقه: ج٣ ص١٦٨.

يمكنه أن يحرز ذوات أجزاء موضوع الأمر الترتّبي دون أن يعلم بموضوعيّته، ووصول الحكم لابدّ فيه من إحراز الموضوع بما هو موضوع.

والوجه في عدم إمكان إحراز المكلّف في المقام موضوعيّة تركه للقصر للأمر الترتّبي هو أنّ المكلّف بحسب الفرض معتقدٌ وجوب التمام عليه بخطابٍ أوّليّ، ومعه لا يعقل أن يحرز كونه موضوعاً لوجوب التمام بخطابٍ ثانويٍّ ترتّبي؛ إذ إحرازه لذلك إن كان بأن يحرز كون اعتقاده بوجوب التمام موضوعاً لنفس ذلك الوجوب، كان فيه محذور أخذ العلم بالحكم في موضوع ذلك الحكم الذي هو محذور شبه الدور، وإن كان بأن يحرز كونه موضوعاً لوجوب تمامٍ آخر، كان من اجتماع المثلين في نظره، وعليه فالمكلّف المسافر في المقام دائماً يكون إتيانه بالتمام بتحريك أمرٍ تخيّليّ بالتمام يعتقده كخطابٍ أوّليّ على المكلّفين جميعاً في الحضر والسفر، وأمّا وجوب التمام الترتّبي المخصوص بالمسافر الجاهل بوجوب القصر فلا يعقل وصوله إليه ومحركيّته له نحو التمام»[1].

(٢) مَن ترك الإزالة واشتغل بالصلاة

حكم القائلون بالترتّب أنّ مَن ترك إزالة النجاسة عن المسجد واشتغل بالصلاة الموسّعة، بأنّه عصى بترك الإزالة ولكنّ صلاته صحيحة.

قال السيّد اليزدي: «إذا رأى نجاسةً في المسجد وقد دخل وقت الصلاة، يجب المبادرة إلى إزالتها مقدّماً على الصلاة مع سعة وقتها، ومع الضيق قدَّمها، ولو ترك الإزالة مع السعة واشتغل بالصلاة، عصى لترك الإزالة، لكن في بطلان صلاته إشكالٌ، والأقوى الصحّة»[2].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص٣٦٨.

(٢) العروة الوثقى، كتاب الطهارة، فصلٌ يشترط في صحّة الصلاة، مسألة (٤)، وانظر أيضاً كتاب الصلاة، فصل في بعض أحكام المسجد، الثالث.

وقال السيّد الخوئي: «قالوا: أنّ الوجه في صحّتها منحصرٌ بالترتّب»[(١)].

وقال السيّد السبزواري: «وأمّا صحّة الصلاة، فلما استقرّ عليه المذهب في هذه الأعصار وما قاربها من أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه... فيكون المقتضي لصحّة الصلاة موجوداً وهو فعليّة الأمر بها ـ بناءً على الترتّب الذي أثبتنا إمكانه ووقوعه في العرفيّات ـ والمانع عنها مفقوداً، فتصحّ لا محالة»[(٢)].

ووجّهه السيّد الحكيم في المستمسك بأنّ الثاني: «لا يستوجب صرف القدرة من متعلّق الأوّل إلى متعلّقه؛ لأنّ الأمر المشروط لا يقتضي حفظ شرطه، وإنّما يقتضي صرف القدرة إلى متعلّقه على تقدير حصول شرطه، فلا يكون منافياً للأوّل، كما أنّ الأوّل وإن كان يقتضي صرف القدرة من متعلّق الثاني إلى متعلّقه لكن صرفها على النحو المذكور ليس إبطالاً لمقتضي الثاني، بل هو رفعٌ لشرط وجوده، وقد عرفت أنّه لا يقتضي حفظ شرطه، فلا يكون أحد الأمرين منافياً لمقتضي الآخر ولا مدافعاً له. ولأجل ذلك لا يبنى على سقوط الأمر بالمهمّ بالمرّة إذا زاحمه الأمر بالأهمّ؛ لأنّ ذاته لا تُزاحم ذلك الأمر، وإنّما المزاحم إطلاقه، فيسقط وتبقى ذات الأمر بالمهمّ مقيّدة. وبذلك يجمع العقل بين الأمرين»[(٣)].

وقد عمّم السيّد اليزدي المسألة لكلّ مزاحمٍ مضيّق، حيث قال: «وأيضاً يجب التأخير [أي: تأخير الصلاة] إذا زاحمها واجبٌ آخر مضيّق كإزالة النجاسة عن المسجد، أو أداء الدَّين المطالب به مع القدرة على أدائه، أو حفظ النفس المحترمة، أو نحو ذلك، وإذا خالف واشتغل بالصلاة، عصى في ترك

---

(١) التنقيح، كتاب الطهارة، السيّد الخوئي: ج٣ ص٢٨٣.

(٢) مهذّب الأحكام في بيان الحلال والحرام: ج٦ ص٤١٦.

(٣) مستمسك العروة الوثقى: ج١ ص٤٩٩.

ذلك الواجب، لكنّ صلاته صحيحة على الأقوى»[١].

وعلّل السيّد الحكيم هذا التعميم «بعدم الدليل على أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، ولا على بطلان الترتّب»[٢].

(٣) من كانت وظيفته التيمّم وتوضّأ

قال السيّد اليزدي: «من كانت وظيفته التيمّم من جهة ضيق الوقت عن استعمال الماء، إذا خالف وتوضّأ أو اغتسل، بطل؛ لأنّه ليس مأموراً بالوضوء لأجل تلك الصلاة. هذا إذا قصد الوضوء لأجل تلك الصلاة، وأمّا إذا توضّأ بقصد غايةٍ أخرى من غاياته أو بقصد الكون على الطهارة، صحّ»[٣].

ونظير هذه المسألة: ما لو توضّأ باعتقاد سعة الوقت، فبان ضيقه، قال السيّد اليزدي: «إذا توضّأ باعتقاد سعة الوقت فبان ضيقه، فقد مرّ أنّه إن كان وضوؤه بقصد الأمر المتوجّه إليه من قبل تلك الصلاة، بطل، لعدم الأمر به، وإذا أتى به بقصد غايةٍ أخرى أو الكون على الطهارة صحّ، وكذا إذا قصد المجموع من الغايات التي يكون مأموراً بالوضوء فعلاً لأجلها»[٤].

(٤) إذا نهى الزوج زوجته عن الوضوء

قال صاحب العروة قُدِّسَ سِرُّهُ: «إذا نهى الزوج زوجته عن الوضوء في سعة الوقت وكان مفوّتاً لحقّه، يشكل الحكم بالصحّة»[٥].

لكن السيّد الخوئي حكمَ بصحّة الوضوء، وعلّل ذلك بأنّ: «المحرّم على

---

(١) العروة الوثقى، كتاب الصلاة، فصل في أوقات الرواتب، مسألة (١٥).

(٢) المصدر السابق.

(٣) العروة، فصل في التيمّم، مسألة (٢٩)؛ وراجع أيضاً: فصل في شرائط الوضوء، الثامن.

(٤) العروة، فصل في التيمّم، مسألة (٣٤).

(٥) العروة، فصل في شرائط الوضوء، مسألة (٣٦).

الزوجة حينئذٍ تفويت حقّ زوجها، وأمّا عملها فهو مملوكٌ لها، ولا يحرّم من جهة استلزامه التفويت؛ لأنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه، بل هذه العبادة ضدٌّ عباديٌّ محكومٌ بالصحّة بالترتّب»[١].

وكذلك ذكر هذا الحكم للأجير الخاصّ ونحوه إذا كان وضوؤه مفوّتاً لحقّ المستأجر[٢].

(٥) إذا عارض استعمال الماء في الوضوء واجبٌ أهمّ

قال السيّد اليزدي: «إذا عارض استعمال الماء في الوضوء أو الغسل واجبٌ أهمّ، كما إذا كان بدنه أو ثوبه نجساً ولم يكن عنده من الماء إلّا بقدر أحد الأمرين من رفع الحدث أو الخبث، ففي هذه الصورة يجب استعماله في رفع الخبث ويتيمّم؛ لأنّ الوضوء له بدل وهو التيمّم، بخلاف رفع الخبث... وإذا توضّأ أو اغتسل حينئذٍ بطل؛ لأنّه مأمورٌ بالتيمّم، ولا أمر بالوضوء أو الغسل»[٣].

لكن السيّد الحكيم ذهب إلى أنّ المورد من صغريات مسألة الضدّ، فيمكن الالتزام فيه بالأمر بالوضوء على نحو الترتّب[٤].

وقال السيّد اليزدي أيضاً: إنّ الشرط السابع من شرائط الوضوء هو: «أن لا يكون مانعٌ من استعمال الماء، من مرضٍ أو خوف عطشٍ أو نحو ذلك، وإلّا فهو مأمورٌ بالتيمّم، ولو توضّأ والحال هذه بطل»[٥].

ولكن السيّد الخوئي قال: «...وقد يستند الحكم بجواز التيمّم إلى حكم العقل به، كما في موارد المزاحمة بين وجوب الوضوء وواجبٍ آخرٍ أهمّ كإنقاذ

---

(١) التنقيح، المطبعة العلميّة: ج٥ ص٨٦.

(٢) التنقيح: ج٥ ص٨٧.

(٣) العروة الوثقى، فصل في التيمم: السادس.

(٤) المستمسك: ج٤ ص٣٥٢.

(٥) العروة، فصل في شرائط الوضوء: السابع.

الغريق ونحوه... ففي هذه الموارد إذا عصى المكلّف للأمر بالتيمّم فصرفه في الوضوء، أمكننا الحكم بصحّة وضوئه بالترتّب، وحيث إنّ المخصّص للأمر بالوضوء عقليٌّ وليس دليلاً شرعيّاً كي يتمسّك بإطلاقه حتّى في صورة عصيان الأمر بالأهمّ، فلا مناص من الاكتفاء فيه بمقدار الضرورة، كما هو الحال في موارد التخصيصات العقليّة...»[١].

(٦) إذا توقّف حفظ نفسٍ محترمةٍ على قطع الصلاة

ذكر السيّد اليزدي أنّ من موارد وجوب قطع الصلاة: توقّف حفظ نفسٍ محترمةٍ أو حفظ مالٍ يجب حفظه عليه، وكذا لو توقّف أداء الدَّين المطالب به على قطعها في سعة الوقت، فإذا تركه واشتغل بالصلاة، فالظاهر الصحّة، وإن كان آثماً في ترك الواجب[٢].

ولعلّ الحكم بذلك مبتنٍ على عدم استلزام الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه، مع وجود الأمر بالصلاة على نحو الترتّب، فالمقتضي موجودٌ والمانع مفقود، فتصحّ الصلاة.

(٧) لو لم يردّ السلام في الصلاة

قال السيّد اليزدي: «يجب ردّ سلام التحيّة في أثناء الصلاة، ولو عصى ولم يردّ الجواب واشتغل بالصلاة قبل فوات وقت الردّ، لم تبطل على الأقوى»[٣].

والحكم بالصحّة هو المشهور بين المتأخّرين[٤].

وذكر بعضي محشّي العروة: أنّ هذا مبنيٌّ على قاعدة الترتّب[٥].

---

(١) التنقيح: ج٥ ص٤٠٨.

(٢) العروة، كتاب الصلاة، فصل لا يجوز قطع صلاة الفريضة: مسألة (٤).

(٣) العروة، كتاب الصلاة، فصل في مبطلات الصلاة، مسألة (١٦).

(٤) المستمسك: ج٦ ص٥٥٥.

(٥) العروة الوثقى (المحشاة)، المكتبة العلميّة الإسلاميّة: ج١ ص٧١١.

(٨) توقّف حفظ عرضٍ أو مالٍ محترمٍ على ترك الصوم

لو توقّف على ترك الصوم حفظ عرضٍ أو مالٍ محترمٍ يجب حفظه، أو توقّف حفظ نفسه أو نفس غيره عليه ونحو ذلك ممّا كانت مراعاته أهمّ في نظر الشارع من الصوم فصام، فقد ذهب صاحب العروة إلى بطلان الصوم حينئذٍ[1].

لكنّ السيّد الخوئي ـ في مستند العروة ـ قال: «...وأمّا بناءً على المختار من صحّة الترتّب وإمكانه بل لزومه ووقوعه وأنّ تصوّره مساوقٌ لتصديقه... فلا مناص من الحكم بالصحّة بمقتضى القاعدة؛ إذ المزاحمة في الحقيقة إنّما هي بين الإطلاقين لا بين ذاتي الخطابين، فلا مانع من تعلّق الأمر بأحدهما مطلقاً، وبالآخر على تقدير عصيان الأوّل ومترتّباً عليه، فالساقط إنّما هو إطلاق الأمر بالمهمّ وهو الصوم، وأمّا أصله فهو باقٍ على حاله، إذ المعجز ليس نفس الأمر بالأهمّ بل امتثاله»[2].

(٩) صحّة الاعتكاف مشروطةٌ بإذن المستأجر

ذهب السيّد اليزدي إلى أنّ صحّة الاعتكاف مشروطةٌ بإذن المستأجر بالنسبة إلى أجيره الخاصّ[3].

وقال السيّد الخوئي: «...من كان أجيراً لعملٍ معيّن كالسفر في وقتٍ خاصّ، فخالف واشتغل بالاعتكاف، فالظاهر هو الصحّة وإن كان آثماً في المخالفة، لوضوح أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه، فيمكن

---

(١) العروة، فصل في شرائط صحّة الصوم، السادس.

(٢) مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم: ج١ ص٤٦٣.

(٣) العروة، كتاب الاعتكاف، السابع.

تصحيح العبادة بالخطاب الترتّبي، بأن يؤمر أوّلاً بالوفاء بعقد الإيجار، ثمّ على تقدير العصيان يؤمر بالاعتكاف»[1].

(١٠) لو كانت الإقامة محرّمة على المسافر، فعصى وأقام

قال المحقّق النائيني: «لو فُرض حرمة الإقامة على المسافر من أوّل الفجر إلى الزوال، فعصى هذا الخطاب وأقام، فلا إشكال في أنّه يجب عليه الصوم ويكون مخاطباً به، فيكون في الآن الأوّل الحقيقي من الفجر قد توجّه إليه كلٌّ من حرمة الإقامة ووجوب الصوم ولكن مترتّباً، يعني: أنّ وجوب الصوم يكون مترتّباً على عصيان حرمة الإقامة، ففي حال الإقامة يجب عليه الصوم مع حرمة الإقامة أيضاً؛ لأنّ المفروض حرمة الإقامة عليه إلى الزوال، فيكون الخطاب الترتّبي محفوظاً من الفجر إلى الزوال»[2].

(١١) لو انحصر ماء الوضوء فيما يكون في الآنية المغصوبة

ذكر المحقّق النائيني أنّه لو انحصر ماء الوضوء فيما يكون في الآنية المغصوبة على نحوٍ يحرم عليه الاغتراف منها للوضوء، وذلك فيما إذا لم يكن بقصد التخليص، فإن اغترف منها ما يكفيه للوضوء دفعةً واحدة، فهذا ممّا لا إشكال في وجوب الوضوء عليه بعد اغترافه، وإن عصى في أصل الاغتراف، إلّا أنّه بعد العصيان والاغتراف يكون واجداً للماء، فيجب عليه الوضوء، وأمّا إذا لم يغترف ما يكفيه للوضوء دفعةً واحدة، بل كان بناؤه على الاغتراف تدريجاً، فاغترف ما يكفيه لغسل الوجه فقط، فالمحكيّ عن صاحب الفصول: أنّه لا مانع من صحّة وضوئه حينئذٍ بالأمر الترتّبي، فإنّه يكون واجداً للماء

---

(١) مستند العروة الوثقى، كتاب الصوم: ج٢ ص٣٥٩.

(٢) فوائد الأصول: ج١ ص٣٥٧.

بعدما كان يعصي في الغرفة الثانية والثالثة التي تتمّ بها الغسلات الثلاث للوضوء، فيكون أمره بالوضوء نظير أمره بالصلاة إذا كان ممّا يستمرّ عصيانه للإزالة إلى آخر الصلاة، فإنّ المصحّح للأمر بالصلاة إنّما كان من جهة حصول القدرة على كلّ جزءٍ منها حال وجوده؛ لمكان عصيان الأمر بالإزالة في ذلك الحال وتعقّبه بالعصيان بالنسبة إلى الأجزاء اللاحقة، وفي الوضوء يأتي هذا البيان أيضاً، فإنّ القدرة على كلّ غسلةٍ من غسلات الوضوء تكون حاصلة عند حصول الغسلة؛ لمكان العصيان بالتصرّف في الآنية المغصوبة، والعصيان في الغرفة الأولى لغسل الوجه يتعقّبه العصيان في الغرفة الثانية والثالثة لغسل اليدين، فيجري في الوضوء الأمر الترتّبي كجريانه في الصلاة»[1].

وقال السيّد الخوئي في التنقيح: «...إذا لم نقل باعتبار القدرة الفعليّة على مجموع العمل قبل الشروع فيه، واكتفينا بالقدرة التدريجيّة في الأمر بالواجب المركّب ولو على نحو الشرط المتأخّر؛ بأن تكون القدرة على الأجزاء التالية شرطاً في وجوب الأجزاء السابقة... فلا بأس بالتوضّؤ من الأواني المغصوبة؛ لإمكان تصحيحه بالترتّب...»[2].

ونظير هذه المسألة: الاغتراف من آنية الذهب أو الفضة.

قال السيّد الخوئي في التنقيح: «صحّة الغسل أو الوضوء في صورة الاغتراف مبتنيةٌ على القول بالترتّب، ولا نرى أيّ مانعٍ من الالتزام به في المقام؛ لأنّ المعتبر في الواجبات المركّبة إنّما هي القدرة التدريجيّة، ولا تعتبر القدرة الفعليّة على جميع أجزائها من الابتداء»[3].

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص٣٧٨.

(٢) التنقيح: ج٤ ص٢٩٩.

(٣) المصدر السابق.

(١٢) إذا استلزم الحجّ تركَ واجب

حكم السيّد اليزدي ببطلان الحجّ إذا استلزم ترك واجبٍ أو ارتكاب محرّم[١].

أمّا المحقّق العراقي فقال في ذيل هذه المسألة: «فالمسألة مبنيّةٌ على مسألة الترتّب المعروفة، فعلى القول بإصلاح الترتّب القدرة على المهمّ في ظرف عصيان الأهمّ، فلا بأس بالاجتزاء بمثل هذا الحجّ، كما هو ظاهر»[٢].

(١٣) صحّة الحجّ النيابي لمن استقرّ عليه الحجّ

ذهب السيّد اليزدي إلى صحّة الحجّ النيابي أو التبرّعي لمن استقرّ عليه الحجّ وتمكّن من أدائه، لكن حجّ عن غيره تبرّعاً أو نيابة، أو حجّ عن نفسه تطوّعاً، وقد علّل الحكم بالصحّة بعدم صلاحيّة النهي التبعي الثابت بقاعدة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه؛ للدلالة على فساده[٣].

وقال السيّد الخوئي في ذيل هذه المسألة: «بل الصحّة من جهة وجود الأمر على نحو الترتّب»[٤].

---

(١) العروة الوثقى: ج٤ ص٤٢٧، طبع جماعة المدرّسين.

(٢) المصدر السابق: ج٤ ص٤٢٨.

(٣) المصدر السابق: ج٤ ص٤٧٥.

(٤) المصدر السابق: ج٤ ص٤٢٨.

(١٦٧)

قاعدة إمكان الوجوب المشروط

- الفرق بين الوجوب والواجب
- الفرق بين الجعل والمجعول
- مراحل الوجوب
- تعريف الوجوب المشروط
- تقسيم الشروط إلى شروط اتّصاف وشروط ترتّب

قاعدةُ إمكانِ الوجوبِ المشروط

للوجوبِ ثلاثُ مراحل، وهي: الملاكُ، والإرادةُ، وجعلُ الحكم.

وفي كلٍّ من هذه المراحلِ الثلاثِ، قد تؤخذُ قيودٌ معيّنة. فاستعمال الدواءِ للمريضِ واجبٌ مثلاً. فإذا أخذنا هذا الواجبَ في مرحلةِ الملاكِ، نجدُ أنّ المصلحةَ القائمةَ به هي حاجةُ الجسمِ إليه، لِيسترجعَ وضعَهُ الطبيعيّ، وهذه الحاجةُ منوطَةٌ بالمرضِ؛ فإنّ الإنسانَ الصحيحَ لا حاجةَ به إلى الدَّواء، وبدونِ المرضِ لا يتّصفُ الدواءُ بأنّه ذو مصلحة. ومن هنا يُعبَّر عنِ المرضِ بأنّه شرطٌ في اتّصافِ الفعلِ بالملاكِ. وكلُّ ما كانَ من هذا القبيلِ يسمّى بشرطِ الاتّصاف.

ثمّ قد نفرضُ أنّ الطبيبَ يأمرُ بأنْ يكونَ استعمالُ الدواءِ بعدَ الطعام، فالطعامُ هنا شرطٌ أيضاً، ولكنّه ليس شرطاً في اتّصافِ الفعلِ بالمصلحة، إذ من الواضحِ أنّ المريضَ مصلحتُه في استعمالِ الدواءِ منذُ يمرض، وإنّما الطعامُ شرطٌ في ترتّبِ تلك المصلَحةِ وكيفيّةِ استيفائِها بعدَ اتّصافِ الفعلِ بها، فالطبيبُ بأمرِه المذكورِ يريدُ أنْ يوضّحَ أنّ المصلحةَ القائمةَ بالدواءِ لا تُستَوفى إلّا بحصّةٍ خاصّةٍ من الاستعمال، وهي استعمالُه بعدَ الطعامِ، وكلُّ ما كانَ من هذا القبيلِ يسمّى بشرطِ الترتّبِ؛ تمييزاً له عن شرطِ الاتّصاف. وشربُ الدواء سواءٌ كانَ مطلوباً تشريعيّاً من قبل الآمر، أو مطلوباً تكوينيّاً لنفسِ المريض، له هذانِ النحوانِ من الشروط.

الشرح

في هذا المقطع يتناول المصنّف البحث في إثبات إمكان الوجوب المشروط؛ لأنّ القيود والشروط قد تكون راجعةً إلى الوجوب فيكون الوجوب مشروطاً، وقد تكون راجعةً إلى الواجب فيكون الواجب مشروطاً، فالاستطاعة مثلاً شرطٌ في وجوب الحجّ بحيث لا يكون الحجّ واجباً على المكلّف فيما إذا لم يكن مستطيعاً، والوضوء شرطٌ في الصلاة الواجبة، بحيث تكون الصلاة من دون وضوءٍ أو طهارةٍ باطلةً وغير صحيحة.

وقد وقع الإشكال في إمكانيّة جعل الوجوب المشروط، بدعوى بأنّ جميع الشروط ترجع إلى الواجب، وعلى هذا الأساس عقد السيّد الشهيد هذا البحث لإثبات إمكانيّة الوجوب المشروط.

وقبل الولوج بالبحث لابدّ من تقديم عدد من المقدّمات:

المقدّمة الأولى: الفرق بين الوجوب والواجب

الوجوب: هو الحكم الشرعيّ الذي يبعث نحو الشيء الذي تعلّق به بدرجة الإلزام، مثل: وجوب الحجّ على المسلم، المستفاد من قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ (آل عمران: ٩٧).

أمّا الواجب: فهو الفعل الذي فرضه الله على العباد ولم يرخّص لهم في تركه، أو هو الفعل الذي ألزم الشارع بالإتيان به، من قبيل فعل الحجّ أو فعل الصلاة.

المقدّمة الثانية: الفرق بين الجعل والمجعول

الجعل: هو ثبوت الحكم في الشريعة، كوجوب الحجّ على المستطيع؛ قال تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ فبهذه الآية مثلاً

يتحقّق التشريع ويكون الحجّ من الواجبات.

أمّا المجعول: فهو ثبوت الحكم بالنسبة إلى المكلّفين بعد ثبوت جعل الحكم في الشريعة.

توضيح ذلك: أنّ الشارع لمّا يحكم بوجوب الحجّ على المستطيع، يكون هذا الحكم من الواجبات في الإسلام ويصبح وجوبه حكماً ثابتاً في الشريعة. ولكنّ هذا الحكم لا يتوجّه إلى المكلّف غير المستطيع، وإنّما يجب على المستطيع، فإذا أصبح أحد الأفراد مستطيعاً، اتّجه الوجوب نحوه، وأصبح ثابتاً بالنسبة إليه.

وعلى هذا، نلاحظ أنّ للحكم ثبوتين:

أحدهما: ثبوت الحكم في الشريعة، وهو الجعل.

والآخر: ثبوته بالنسبة إلى هذا الفرد أو ذاك، وهو المجعول.

فحين حكم الإسلام بوجوب الحجّ على المستطيع في الآية الكريمة ثبت هذا الحكم في الشريعة ولو لم يكن يوجد مستطيعٌ وقتئذٍ إطلاقاً.

المقدّمة الثالثة: مراحل الوجوب

وتشتمل هذه المرحلة على:

١. عنصر الملاك. مثلاً يجد المولى أنّ في «الحجّ» أو «الصلاة» مصلحة، وأنّ هذه المصلحة غير قابلةٍ للترك، فيحكم بالوجوب.

٢. عنصر الإرادة والشوق، حيث تتولّد من تلك المصلحة المُدرَكة إرادةٌ ملزِمةٌ للإتيان بالفعل.

٣. عنصر الاعتبار. وهي مرحلة جعل الحكم، وهي المرحلة التي يصوغ المولى هذه الإرادة صياغةً جعليّةً فيعتبرها على ذمّة المكلّف.

المقدّمة الرابعة: تعريف الوجوب المشروط

الوجوب المشروط: هو الواجب الذي يكون متوقّفاً وجوبه على ذلك الشيء،

بمعنى أنّ ذلك الشيء مأخوذٌ في وجوب الواجب على نحو الشرطيّة، كوجوب الحجّ بالقياس إلى الاستطاعة، وسمّي مشروطاً لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، ولذا لا يجب الحجّ إلّا عند حصول الاستطاعة.

الواجب غير المشروط: هو الواجب غير المتوقّف على حصول ذلك الشيء الآخر، كالحجّ بالقياس إلى قطع المسافة وإن توقّف وجوده على ذلك، ويسمّى هذا الواجب بالواجب غير المشروط؛ لأنّ وجوبه مطلقٌ غير مشروطٍ بحصول ذلك الشيء الخارج، ومنه الصلاة بالقياس إلى الوضوء والغسل والساتر ونحوها[1].

ومن الواضح أنّ الإطلاق والاشتراط أمران إضافيّان وليسا بحقيقيّين، إذ المطلق الحقيقي لا وجود له، وكذا المشروط بكلّ شرطٍ....

والحاصل: أنّ الواجبات كلّها مشروطة، سواءٌ العقليّة كوجوب معرفة الباري تعالى، فإنّه حكمٌ عقليٌّ مشروطٌ بالقدرة، أو الشرعيّة كوجوب الصلاة والصوم... فإنّها مشروطةٌ بالبلوغ والعقل وغيرهما من الشروط العامّة.

فالمراد من الواجب أو الوجوب المطلق أو المشروط كونه مطلقاً أو مشروطاً بالنسبة إلى شيء.

ومن مثال الحجّ يظهر أنّ الواجب الواحد، يمكن أن يكون مشروطاً بالقياس إلى شيء، ومطلقاً بالقياس إلى شيء آخر. فالمشروط والمطلق أمران إضافيّان.

المقدّمة الخامسة: انقسام الشروط إلى شروط اتّصاف وشروط ترتّب

١. شروط وقيود الاتّصاف، وهي القيود التي لا يتّصف الفعل بالمصلحة إلّا بتحقّقها، فلا تكون المصلحة فعليّة إلّا بعد وجود هذا الشرط.

---

(١) انظر أصول الفقه (طبع اسماعيليان): ج١ ص٨٨.

٢. شروط وقيود الترتّب: وهي الشروط التي لا يمكن أن تستوفي المصلحة من الفعل على الوجه المطلوب منه إلّا بوجود هذه الشروط، ومن دون هذه الشروط لا تستوفى ولا تترتّب المصلحة المرجوّة من الفعل.

وقد بيّن السيّد الشهيد حقيقة هذه القيود وكيفيّة أخذها في مراحل التكليف الثلاث؛ وهي الملاك، الإرادة، وجعل الحكم.

ولكي تتّضح حقيقة هذه الشروط وكيفيّة أخذها في مراحل الحكم، ينبغي البحث عن كلّ مرحلةٍ من مراحل الوجوب، لنرى كيف أُخذت هذه القيود فيها؟

شروط الاتّصاف والترتّب في مرحلة الملاك

الشروط في هذا المرحلة تارةً تكون للاتّصاف وأخرى للترتّب.

أوّلاً: بيان شروط الاتّصاف في مرحلة الملاك

وتوضيح ذلك بالمثال التالي: إنّ استعمال الدواء للمريض واجبٌ عقلاً ولعلّه يكون واجباً شرعيّاً أيضاً.

وفي مرحلة الملاك نجد أنّ استعمال المريض للدواء هو لأجل حاجة الجسم للعودة إلى وضعه الطبيعي، ومن الواضح أنّ حاجة الجسم إلى تناول الدواء لا تتحقّق فيما إذا كان سليماً من المرض، بل تتحقّق مع وجود المرض، فلولا وجود المرض لم يكن الجسم محتاجاً إلى الدواء أصلاً، إذ الإنسان الصحيح والسليم لا يحتاج إلى الدواء، في حين إنّ الإنسان المريض محتاجٌ إلى الدواء، وعلى هذا الأساس كان الدواء ذا مصلحةٍ للمريض دون الصحيح، بمعنى أنّ المرض شرطٌ وقيدٌ لاتّصاف الدواء بالمصلحة، ولولا المرض لم يكن في الدواء أيّ مصلحة.

ومن هنا يتّضح أنّ المرض شرطٌ لاتّصاف تناول الدواء بالمصلحة، أي:

أنّه لا ملاك لتناول الدواء دون هذا الشرط، وهو المرض.

ثانياً: بيان شروط الترتّب في مرحلة الملاك

وتوضيحها من خلال المثال التالي:

لو فرضنا أنّ استعمال الدواء للمريض واجب، لكن بعد تناوله الطعام أو قبل النوم مثلاً، ففي هذه الحالة نجد أنّ تقييد استعمال الدواء بعد الطعام أو بفترة زمنيّة معيّنة، لا ترجع إلى قيود الاتّصاف؛ لأنّ تناول المريض للدواء واجدٌ للمصلحة بمجرّد تحقّق المرض، ولكن بما أنّ استعمال الدواء، له حصصٌ كثيرة من جهة الكيف أو الكمّ أو الزمان؛ لأنّه يكون تناول الدواء قبل والطعام تارة وأخرى بعده، وتارةً تختلف حصص استعمال الدواء باختلاف كميّة الدواء أو وقت التناول، وعلى هذا إذا أمر الطبيب أن يكون استعماله للدواء بعد تناول الطعام مثلاً أو بكيفيّةٍ أو كميّةٍ معيّنةٍ معلومة، فهذا معناه أنّ ترتّب المصلحة من استعمال الدواء لأجل الشفاء من المرض لا تتحقّق ولا تترتّب ولا تستوفى إلّا وعلى وفق توصيات الطبيب، وهو أن يكون تناول الدواء بعد توفّر القيد والشرط المذكور.

وهذا يدلّ على أنّ استيفاء المصلحة من الدواء لا يكون مطلقاً، وإنّما لابدّ أن يكون الاستعمال على طبق الشرط، بحيث لو استعمل المريض الدواء من دون هذا الشرط لم تترتّب المصلحة من الدواء ولم يتحقّق الشفاء.

وعلى هذا الأساس كان هذا التقييد المذكور شرطاً لترتّب المصلحة وليس شرطاً لاتّصاف الدواء بالمصلحة؛ لأنّ الدواء يتّصف بأنّه ذو مصلحةٍ للإنسان ما دام مريضاً؛ لأنّ المرض هو الذي يحقّق الاتّصاف بالمصلحة، بينما كيفيّة ونوعيّة الاستعمال ترتّب هذه المصلحة.

وبهذا يتّضح أنّ الشروط في مرحلة الملاك تارةً ترجع إلى اتّصاف الفعل بالمصلحة ويطلق عليها شروط الاتّصاف، وأخرى ترجع إلى كيفيّة ترتّب هذه

المصلحة فتسمّى بشروط الترتّب.

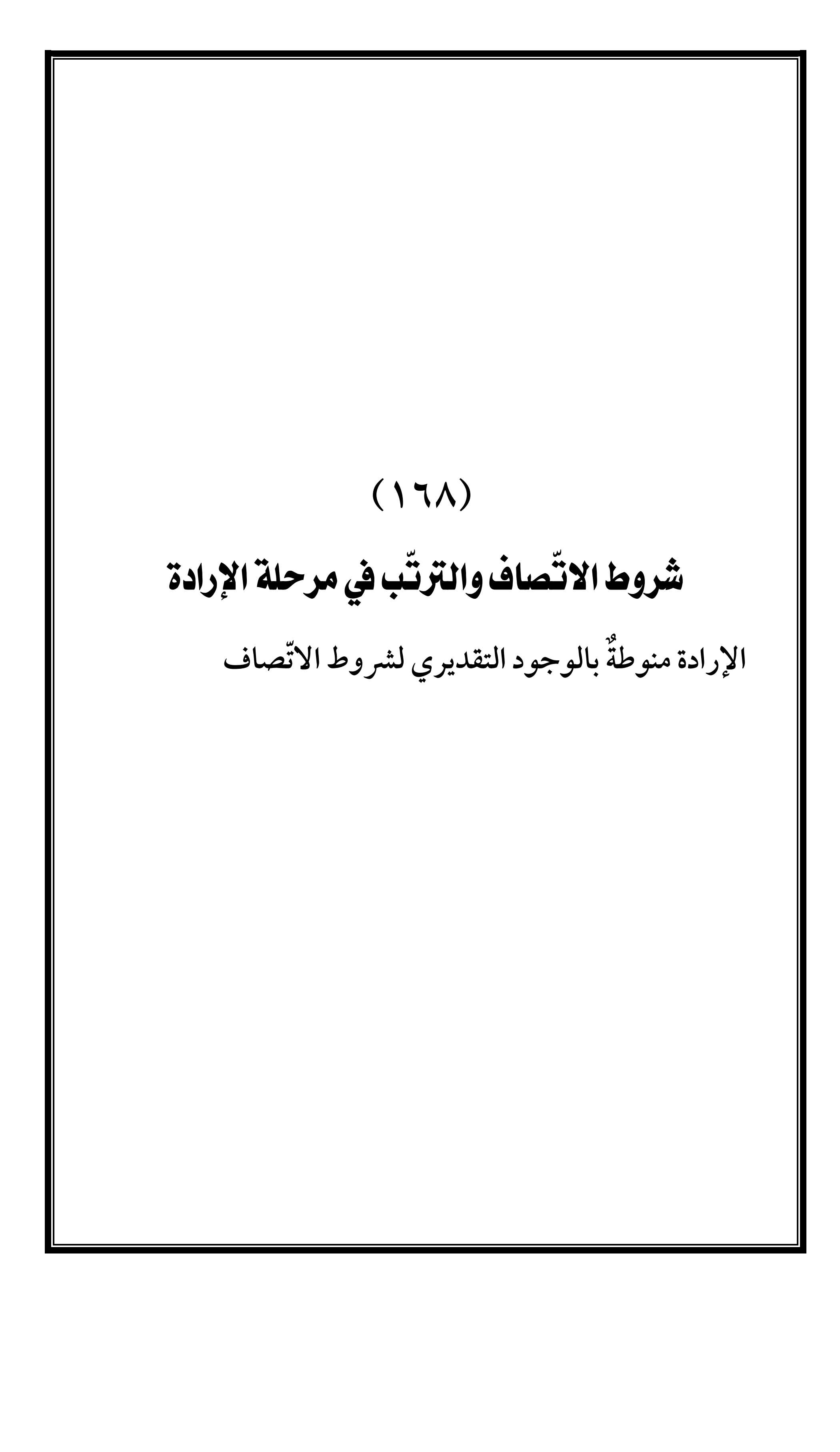
ولا يخفى أنّه لا فرق فيما تقدّم من شروط الاتّصاف والترتّب بين أن يكون الفعل المطلوب فعلاً تشريعيّاً، كما لو طلب الطبيب من المريض بتناول الدواء، وبين أن يكون فعلاً تكوينيّاً كما لو سعى الإنسان بنفسه لتحصيل الفعل.

إذن شرب الدواء ـ مثلاً ـ له هذان النحوان من الشروط (الاتّصاف والترتّب) سواءٌ كان الطلب تشريعيّاً، كما لو طلب الطبيب من المريض بتناول الدواء، أو كان الطلب تكوينيّاً، كما لو سعى المريض بنفسه لتناول الدواء من دون طلب من أحد.

تعليق على النصّ

• قوله قدّس سرّه: «**وكيفيّة استيفائها بعد اتّصاف الفعل بها**». هذه الجملة معطوفة على ترتّب تلك المصلحة، بمعنى أنّ كيفيّة استيفاء المصلحة يكون بعد الطعام، فتناول الطعام شرطٌ في ترتّب المصلحة.

• قوله قدّس سرّه: «**وشرب الدواء سواءٌ كان مطلوباً تشريعيّاً من قبل الآمر أو تكوينيّاً**». المطلوب التكويني فيما إذا أراد نفس المريض شرب الدواء، لتعلّق إرادة المريد بنفس فعله لا بفعل غيره، وهذه هي الإرادة التكوينيّة، أمّا المراد التشريعي فهو فيما لو كان المريد غير فاعلٍ الشيء، كما لو أمر الطبيب المريض بشرب الدواء ويسمّى بالمراد التشريعي؛ لأنّ الإرادة التشريعيّة تعني تعلّق إرادة المريد بفعل غيره لا بفعل نفسه، وعلى هذا الأساس نقول إنّ مصلحة استعمال الدواء مشروطةٌ بالمرض في أصل ثبوتها، أمّا ترتّب المصلحة فهي مشروطةٌ باستعمال الدواء بعد الطعام من دون فرقٍ بين كون استعمال الدواء قد أراده الطبيب أو أراده نفس المريض.



(١٦٨)

شروط الاتّصاف والترتّب في مرحلة الإرادة

الإرادة منوطةٌ بالوجود التقديري لشروط الاتّصاف

وشروطُ الاتّصافِ تكونُ شروطاً لنفسِ الإرادةِ في المرحلةِ الثانية، خلافاً لشروطِ الترتّبِ، فإنّها شروطٌ للمرادِ لا للإرادة، من دونِ فرقٍ في ذلك كُلِّه بينَ الإرادةِ التكوينيّةِ والتشريعيّة.

فالإنسانُ لا يريدُ أنْ يشربَ الدواءَ إلّا إذا رأى نفسَه مريضاً، ولا يريدُ من مأمورِه أنْ يشربَ الدواءَ إلّا إذا كانَ كذلك، ولكنَّ إرادةَ شربِ الدواءِ للمريضِ أو لِمن يوجّهُه فعليّةٌ قبلَ أنْ يتناولَ الطعام. ولهذا فإنّ المريضَ قد يتناولُ الطعامَ لا لشيءٍ إلّا حرصاً منه على أنْ يشربَ الدّواءَ بعدَه وفقاً لتعليماتِ الطبيب، وهذا يوضّح أنّ تناولَ الطعامِ ليسَ قيداً للإرادةِ بَل هو قيدٌ للمراد، بمعنى أنّ الإرادةَ فعليّةٌ ومتعلّقةٌ بالحصّةِ الخاصّة، وهي شربُ الدواءِ المقيّدِ بالطعام، ومن أجلِ فعليَّتِها كانَت محرّكةً نحوَ إيجادِ القيدِ نفسِه.

غيرَ أنّ الإرادةَ التي ذكرْنا أنّها مقيّدةٌ بشروطِ الاتّصافِ ليسَتْ منوطةً بالوجودِ الخارجيِّ لهذه الشروط، بَل بوجودِها التقديريِّ اللحاظيّ؛ لأنّ الإرادةَ معلولةٌ دائماً لإدراك المصلحةِ ولحاظِ ما له دخلٌ في اتّصافِ الفعلِ بها، لا لواقعِ تلك المصلحةِ مباشرةً، وما أكثرَ المصالحَ التي لا تؤثّر في إرادةِ الإنسانِ؛ لعدمِ إدراكِه ولحاظِه لَها. فشروطُ الاتّصافِ بوجودِها الخارجيّ دخيلةٌ في الملاك، وبوجودِها التقديريِّ اللحاظيّ دخيلةٌ في الإرادةِ، فلا مصلحةَ في الدواءِ إلّا إذا كانَ الإنسانُ مريضاً حقّاً، ولا إرادةَ للدواءِ إلّا إذا لاحظَ الإنسانُ المرضَ وافترضَه في نفسِه أو فيمَن يَتولّى توجيهَه.

ونفسُ الفارق بين شروطِ الاتّصافِ وشروطِ الترتّبِ ينعكسُ على المرحلة الثالثة؛ وهي مرحلةُ جعل الحكم، فقد علمنا سابقاً أنّ جعلَ الحكم

عبارةٌ عن إنشائه على موضوعه المقدّر الوجود، فكلُّ شروطِ الاتّصافِ تؤخذُ مقدّرةَ الوجود في موضوع الحكم وتُعتبرُ شروطاً للوجوب المجعول، وأمّا شروطُ الترتّبِ فتكون مأخوذةً قيوداً للواجب.

الشرح

بعد أن تبيّن في البحث السابق: الفرق بين شروط الاتّصاف والترتّب، وأنّ شروط الاتّصاف هي شروطٌ للملاك، أمّا شروط الترتّب فهي ترجع إلى كيفيّة ترتّب الملاك والمصلحة على الفعل، نقول: إنّ نفس هذا الاختلاف بين شروط الاتّصاف والترتّب في مرحلة الملاك، موجودٌ كذلك في مرحلة الإرادة، بمعنى أنّ شروط الاتّصاف ترجع إلى الإرادة، أمّا شروط الترتّب فهي ترجع إلى المراد لا إلى الإرادة، سواءٌ كانت الإرادة تكوينيّة أم تشريعيّة.

وبيان ذلك، من خلال المثال السابق وهو: استعمال الدواء واجبٌ للمريض بعد تناول الطعام، فقيد الاتّصاف هو المرض كما تقدّم، أمّا قيد الترتّب فهو تناول الدواء بعد الطعام، ومن الواضح أنّ الإنسان تحصل له إرادةٌ لتناول الدواء إذا كان مريضاً فعلاً، فإذا لم يكن مريضاً فلا تحصل له إرادةٌ لشرب الدواء، سواءٌ كانت الإرادة تكوينيّة كما لو كان هو نفسه رأى أنّه مريض، أو كانت تشريعيّة كما إذا رأى أنّ مأموره مريضٌ فعلاً. فالمرض قيدٌ للإرادة نفسها، وهو من شروط الاتّصاف كما تقدّم.

أمّا قيد الترتّب ـ وهو تناول الدواء بعد الطعام ـ فهو ليس شرطاً للإرادة نفسها؛ لأنّ المريض فعلاً تحصل له إرادةٌ لتناول الدواء، سواءٌ تناول الطعام أم لم يتناوله.

أمّا قيد تناول الدواء بعد الطعام فهو شرطٌ لترتّب المراد، وهو الشفاء من المرض، فإنّ الشفاء من المرض مرتّبٌ ومقيّدٌ بأن يكون تناول الدواء بعد الطعام، ومن الواضح أنّ المريض يريد أن يتناول الطعام لا لشيءٍ سوى لحصول هذا المراد وهو الشفاء، فكان هذا القيد شرطاً في تحقّق المراد لا

الإرادة.

وبعبارة أخرى: إنّ الإرادة لتناول الدواء متحقّقةٌ بوجود المرض، وهذه الإرادة هي التي تحرّك المريض نحو تناول الطعام لأجل تحقّق الشفاء ـ أي: المراد ـ فلأجل أنّ الإرادة فعليّةٌ في رتبةٍ سابقةٍ، تحدث للمريض فعليّةٌ ومحرّكيّةٌ نحو تحقيق القيد وهو تناول الدواء بعد الطعام.

وممّا تقدّم يتّضح أنّ الإرادة لا تكون فعليّةً إلّا بتحقّق شروط الاتّصاف، أمّا المراد فهو لا يتحقّق أيضاً إلّا بعد تحقّق شروط الترتّب.

الإرادة منوطةٌ بالوجود التقديري لشروط الاتّصاف

بعدما تبيّن أنّ شروط الاتّصاف ترجع إلى نفس الإرادة، عند ذلك يشير السيّد الشهيد إلى أنّ الإرادة ليست منوطةً بالوجود الخارجي والفعليّ لهذه الشروط ـ شروط الاتّصاف ـ بل منوطةٌ بالوجود التقديري اللحاظي، فالمرض مثلاً بوجوده التقديري اللحاظي يكون سبباً لحدوث الإرادة لشرب الدواء، سواءٌ كان الإنسان مريضاً فعلاً وحقيقةً أم لا؛ لأنّه يكفي أن يتصوّر نفسه مريضاً ويعتقد بذلك لكي تحدث في نفسه إرادةٌ لشرب الدواء.

بعبارة أخرى: إنّ سبب حدوث الإرادة لشرب الدواء هو المرض بوجوده التخيّلي، لا بوجوده الواقعي، وهذا بخلاف المصلحة في استعمال الدواء فإنّها لا تثبت إلّا عند تحقّق المرض واقعاً.

والدليل على ذلك هو: أنّ الإرادة معلولةٌ لإدراك المصلحة، فالمكلّف إذا علم بأنّ تناول الدواء فيه مصلحةٌ للشفاء، فتحدث عنده إرادةُ تناوله حتماً وقهراً؛ لأنّ العلّة إذا تحقّقت، فعند ذلك يتحقّق المعلول قهراً، وحيث إنّ المكلّف يعلم بأنّ المصلحة في تناول الدواء، فحينئذٍ تتبعها الإرادة جزماً.

وعلى هذا الأساس لا يمكن أن تكون الإرادة تابعةً لقيود الاتّصاف

بوجودها الخارجي؛ لأنّه من الواضح أنّ الإنسان إذا كان مريضاً واقعاً، ولكنّه لا يعلم بأنّه مريض، فلا تحدث في نفسه إرادة شرب الدواء، ممّا يكشف عن أنّ الوجود الواقعي والخارجي لقيود الاتّصاف غير مؤثّرة في حصول الإرادة، إذ لو كانت قيود الاتّصاف مؤثرةً بوجودها الخارجي، للزم أن تحصل له الإرادة حتّى مع جهله بأنّه مريض، وهو باطلٌ بالوجدان؛ لما نرى من أنّ الكثير من المصالح تفوت على الإنسان لجهله وعدم إدراكه لها مع كونها موجودةً بالفعل خارجاً.

وبهذا يتّضح الفرق بين شروط الاتّصاف الراجعة إلى الملاك وشروط الاتّصاف الراجعة إلى الإرادة، فإنّ شروط الاتّصاف الراجعة إلى الملاك تكون بوجودها الخارجي الحقيقي قيداً في اتّصاف الفعل بالملاك والمصلحة، إذ لا يكون في شرب الدواء مصلحةٌ وملاكٌ للإنسان، إلّا إذا كان مريضاً حقيقةً وفعلاً، ولا يكفي مجرّد تصوّره وافتراضه ولحاظه للمرض في اتّصاف الفعل بالملاك؛ لأنّ الملاك والمصلحة من الأمور التكوينيّة الحقيقيّة التي لا تترتّب إلّا إذا كان سببها موجوداً حقيقيّاً أيضاً.

وهذا بخلاف قيود الاتّصاف الراجعة إلى الإرادة، فإنّها بوجودها التقديري اللحاظي تكون سبباً لحدوث الإرادة، لأنّ الإنسان بمجرّد أن يعتقد أنّه مريضٌ تحدث في نفسه إرادةٌ لتناول الدواء، سواءٌ كان مريضاً حقيقةً أم لا، وأمّا إذا كان الانسان مريضاً واقعاً وحقيقةً، ولكنّه لا يعلم بأنّه مَرِض، فلا تحدث له إرادةٌ لتناول الدواء.

وعلى هذا الأساس صحّ القول بأنّ قيود الاتّصاف بوجودها الواقعي الحقيقي تكون دخيلةً في الملاك، وبوجودها اللحاظي التقديري تكون دخيلةً في الإرادة سواءٌ كانت إرادةً تكوينيّة أم إرادةً تشريعيّة.

تعليق على النصّ

• قوله قَدَّسَرُّهُ: «**فالإنسان لا يريد شرب الدواء إلّا إذا رأى نفسه مريضاً**». أي: بالإرادة التكوينيّة.

• قوله قَدَّسَرُّهُ: «**إرادة شرب الدواء للمريض أو لمن يوجّهه**». المراد بـ(يوجّهه) هو الآمر وهو الطبيب، وهو مثالٌ للإرادة التشريعيّة.

• قوله قَدَّسَرُّهُ: «**كانت محرّكةً نحو إيجاد القيد نفسه**». أي: أنّ الإرادة هي التي تحرّكه نحو إيجاد القيد وهو تناول الطعام.

• قوله قَدَّسَرُّهُ: «**غير أنّ الإرادة... ليس منوطةً بالوجود الخارجي... بل بوجودها التقديري اللحاظي**». من قبيل المريض، فإنّه تحدث له إرادةٌ لشرب الدواء بعد أن يعتقد أنّه مريض، سواءٌ كان مريضاً حقّاً أم لا، فلو لم يعتقد أنّه مريض فلا تحصل له إرادةٌ لاستعمال الدواء حتّى لو كان مريضاً حقيقة.

• قوله قَدَّسَرُّهُ: «**لأنّ الإرادة معلولةٌ دائماً للإدراك**». كما تقدّم، فإنّ الإنسان لا تحدث له إرادةٌ لاستعمال الدواء إلّا إذا آمن واعتقد أنّه مريض. استعماله للدواء وليست إرادته للدواء مرتبطةٌ بوجود المرض والمصلحة واقعاً.

• قوله قَدَّسَرُّهُ: «**الإرادة معلولةٌ لإدراك المصلحة ولحاظ ما له دخلٌ في اتّصافها بالفعل**». «ولحاظ ما له دخل»... معطوفٌ على قوله «إدراك المصلحة».

(١٦٩)

شروط الاتّصاف والترتّب في مرحلة جعل الحكم

١. البحث في شروط الاتّصاف

٢. البحث في شروط الترتّب

• ثمرة البحث في الوجوب المشروط

• بحوث تفصيلية

✓ النظريات المطروحة في تفسير الإرادة المشروطة

✓ الأقوال في المسألة

وإذا لاحَظنا المرحلةَ الثالثةَ بدقّة، ومَيَّزنا بينَ الجعلِ والمجعول ـ كما مرَّ بنا في الحلقةِ السابقةِ ـ نجدُ أنّ الجعلَ باعتبارِه أمراً نفسانيّاً، منوطٌ ومرتبطٌ بشروطِ الاتّصافِ بوجودِها التقديريِّ اللحاظيّ ـ كالإرادةِ تماماً ـ لا بوجودِها الخارجيّ، ولهذا كثيراً ما يتحقّقُ الجعلُ قبلَ أنْ توجدَ شروطُ الاتّصافِ خارجاً. وأمّا فعليّةُ المجعولِ فهي منوطةٌ بفعليّةِ شروطِ الاتّصافِ بوجودِها الخارجيّ، فما لم توجدْ خارجاً كلُّ القيودِ المأخوذةِ في موضوعِ الحكم، لا يكونُ المجعولُ فعليّاً.

وأمّا شروطُ الترتّبِ فتؤخذُ قيوداً في الواجبِ تبعاً لأخذِها قيوداً في المراد.

وبهذا نعرفُ أنّ الوجوبَ المجعولَ لا ثبوتَ له قبلَ وجودِ شروطِ الاتّصاف؛ لأنّه مشروطٌ بها في عالم الجعل.

وأمّا ما يقالُ مِن أنّ الوجوبَ المشروطَ غيرُ معقول؛ لأنّ المولى يجعلُ الحكمَ قبل أن تتحقّقَ الشروطُ خارجاً، فكيف يكونُ مشروطاً؟ فهو مندفعٌ بالتمييز بين الجعل والمجعول، والالتفاتِ إلى ما ذكرناه من إناطة الجعل بالوجود التقديريِّ للشرط، وإناطة المجعول بالوجود الخارجيِّ له.

وأمّا ثمرةُ البحث عن إمكان الوجوبِ المشروط وامتناعِه فتظهرُ في بحثٍ مقبلٍ إن شاء اللهُ تعالى.

الشرح

في مرحلة جعل الحكم نقول: إنّ شروط الاتّصاف ترجع إلى الوجوب المجعول بنحو الفرض والتقدير، أمّا شروط الترتّب فهي ترجع إلى الواجب نفسه. بيان ذلك:

أوّلاً: البحث في شروط الاتّصاف في مرحلة الجعل

في المثال المتقدّم وهو: أنّ شرب الدواء واجبٌ على المريض بعد تناول الطعام، من الواضح أنّ المرض شرطٌ لاتّصاف استعمال الدواء بالوجوب، لأنّ الإنسان إذا كان مريضاً، يجب عليه استعمال الدواء، أمّا الإنسان السليم فلا يجب عليه استعمال الدواء، فلولا وجود المرض لم يتّصف استعمال الدواء بالوجوب، وذلك لأنّ الوجوب له مرحلتين، كما تقدّم في المقدّمة الثالثة، وكما تقدّم أيضاً في الحلقة الثانية.

المرحلة الأولى: مرحلة جعل الحكم على موضوعه المفترض والمقدّر الوجود.

المرحلة الثانية: مرحلة الحكم المجعول والوجوب الفعليّ بعد تحقّق موضوعه في الخارج.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ شروط الاتّصاف مأخوذةٌ في الوجوب بلحاظ المرحلة الأولى، أي: في مرحلة جعل الحكم على موضوعه المقدّر، وهو الذي يطلق عليه: الجعل أو الحكم الإنشائي.

وهذا يعني أنّ شروط الاتّصاف مأخوذةٌ في موضوع الوجوب بنحو التقدير، لا بالوجود الفعليّ لتلك الشروط، ولهذا نجد كثيراً ما يتحقّق الجعل من المولى، مع أنّ شروط الاتّصاف غير متحقّقةٍ خارجاً.

أمّا فعليّة المجعول، فهي منوطةٌ بوجود شروط الاتّصاف خارجاً وفعلاً، أي إذا صار الإنسان مريضاً فعلاً، يصبح الوجوب فعليّاً على المكلّف، ويخرج من مرحلة الجعل إلى مرحلة الحكم المجعول؛ ولذلك تكون شروط الاتّصاف بوجودها الفعليّ شروطاً للوجوب المجعول أيضاً، أي: أنّ الوجوب لا يكون فعليّاً إلّا بعد أن تكون شروط الاتّصاف فعليّةً أيضاً.

وبهذا يتّضح أنّ شروط الاتّصاف تؤخذ مقدّرة الوجود في مرحلة الجعل ـ أي: الوجوب الإنشائي ـ فلا وجوب أصلاً إذا لم يكن هذا الشرط مفترضاً، أمّا في مرحلة المجعول فيشترط أن تكون شروط الاتّصاف فعليّة.

وذلك من قبيل أخذ الاستطاعة في وجوب الحجّ، فإنّ الوجوب الإنشائي للحجّ في مرحلة الجعل قد أُخذت فيه الاستطاعة بنحو الفرض والتقدير، فلولا الاستطاعة لم يكن الحجّ واجباً أصلاً، أمّا الوجوب الفعليّ للحجّ، أي: مرحلة المجعول والفعليّة، فيشترط فيه أن تكون الاستطاعة فعليّةً، بأن يرى المكلّف نفسه مستطيعاً بالفعل، ولا يكفي افتراض الاستطاعة وتقديرها.

ثانياً: البحث في شروط الترتّب في مرحلة الجعل

بالنسبة إلى شروط الترتّب، ففي المثال المتقدّم يكون شرط تناول الدواء بعد الطعام من شروط الواجب نفسه وليس من شروط الوجوب؛ وذلك لأنّ الوجوب متحقّقٌ فعليٌّ عند حدوث المرض، وأمّا شرط تناول الطعام فهو قيدٌ لتحصيل الغرض من استعمال الدواء وهو الشفاء، فلأجل أن يترتّب الشفاء من استعمال الدواء الواجب على المريض، فيجب أن يكون الاستعمال للدواء بعد الطعام لا مطلقاً، فبعديّة الطعام شرطٌ للاستعمال لكي يترتّب الغرض منه وهو الشفاء، وليست قيداً لأصل وجوب تناول الدواء، كما هو واضح.

لتوضيح المطلب أكثر، نقول:

إنّ الحكم في مرحلة جعله هو الأمر الإنشائي النفساني؛ لوجوده فعلاً في

ذهن المولى، أي: في عالم الجعل والتشريع، وهو بهذا الاعتبار منوطٌ ومقيّدٌ بشروط الاتّصاف، ولكن بوجودها التقديري اللحاظي؛ لأنّ الذي يوجد في الذهن وفي عالم اللحاظ والتقدير لا يرتبط إلّا بما هو موجودٌ في نفس عالم الذهن واللحاظ، بمعنى أنّ شروط الاتّصاف لابدّ أن تؤخذ مقدّرة الوجود وبعد ذلك يُناط بها الوجوب، ولو لا افتراضها وتقديرها، لم يتحقّق جعلٌ للوجوب.

وهكذا الحال بالنسبة لشروط الاتّصاف المأخوذة في الإرادة، فحيث إنّ الإرادة أمرٌ نفسانيّ، فلابدّ أن يكون المنوط بها أمراً نفسيّاً أيضاً.

وهذا يدلّ على أنّ شروط الاتّصاف لابدّ أن تكون مقدّرة الوجود في النفس، لكي تحصل الإرادة؛ ولولا أخذ شروط الاتّصاف مقدّرة الوجود، فلا يمكن أن تتحقّق الإرادة، حتّى لو كانت تلك الشروط موجودةً فعلاً في الخارج.

وذلك من قبيل وجوب الحجّ، فهو ثابتٌ في عالم الجعل والتشريع على المكلّف المستطيع على أساس الاستطاعة المقدّرة الوجود، وهذا الوجوب الثابت لا يتأثّر بوجود الاستطاعة في الخارج أو عدم وجودها كذلك؛ لأنّه لا ربط له بالخارج أصلاً، لأنّه مرتبطٌ بما هو موجودٌ في الذهن فقط، وقد أخذت الاستطاعة في موضوع الحكم مفترضة الوجود، فهي موجودةٌ فعلاً في عالم اللحاظ والتقدير، وعليه فالجعل ثابت.

أمّا الحكم المجعول الفعليّ فلا يتحقّق إلّا إذا أصبحت شروط الاتّصاف فعليّةً في الخارج؛ لأنّ فعليّة الحكم المجعول ـ وهو الوجوب ـ منوطةٌ بفعليّة موضوعه، وعلى هذا فلابدّ من فعليّة شروط الاتّصاف في الخارج.

ولذلك لا حكمَ فعليٌّ ولا وجوبَ مجعولٌ على المكلّف ما دامت شروط الاتّصاف لم تتحقّق في الخارج.

ممّا تقدّم يتّضح أنّ الوجوب المشروط ممكن؛ لأنّ المراد به هو أنّ الوجوب المجعول الفعليّ مشروطٌ بتحقّق شروط الاتّصاف وصيرورتها فعليّةً في الخارج، وما يقال من استحالته غير صحيح.

دفع وهم

إن قيل: إنّ الوجوب من الأمور الاعتباريّة الشرعيّة التي بيد الشارع جعلها، وعلى هذا فالمولى إمّا أن يجعل وجوب الحجّ مثلاً أو لا يجعل، فإذا جعل وجوب الحجّ قبل تحقّق الاستطاعة، كما في قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ**...﴾ يثبت الوجوب للحجّ، سواءٌ وُجد مستطيعٌ في الخارج أم لا، وعليه فوجوب الحجّ غير مشروطٍ بالاستطاعة، فكيف تقولون إنّ الوجوب مشروطٌ بتحقّق القيود والشروط في الخارج؟

بعبارةٍ أخرى: إنّ المولى إذا أراد وجوب الحجّ فإرادته فعليّة، ولا معنى لإناطته بالشرط؛ لأنّ ذلك يعني أنّ الوجوب ليس مراداً للمولى بعد، وهو خلف فرض كونه مريداً له[١].

فالجواب: إنّ هذا الإشكال ناشئ من عدم التمييز بين الجعل والمجعول، فإنّ ما هو فعلٌ للمولى هو الوجوب في مرحلة الجعل، ففي مرحلةٍ يكون الحكم وهو وجوب الحجّ مثلاً ثابتٌ ومتحقّقٌ لافتراض موضوعه وتقديره وهو المكلّف المستطيع، سواءٌ وُجدت الشروط في الخارج أم لا.

أمّا الحكم في مرحلة المجعول فهو متوقّفٌ على فعليّة الشروط وتحقّقها في الخارج، فإذا تحقّقت في الخارج كان الوجوب فعليّاً ومجعولاً، فإذا وجد مكلّف مستطيعٌ، تتحقّق فعليّة وجوب الحجّ، ويصبح وجوب الحجّ فعليّاً على ذلك المكلّف، أمّا إذا لم تتحقّق الشروط، فلا يكون الوجوب فعليّاً.

---

(١) سيأتي تفصيل البحث في الوجوب المشروط وبيان الأقوال والأدلّة فيه.

فالوجوب المجعول الفعليّ تابعٌ وجوداً وعدماً لتحقّق شروطه خارجاً.

إذن: الوجوب في مرحلة الجعل ثابتٌ دائماً، ولا ربط له بتحقّق الشروط في الخارج، وأمّا الوجوب في مرحلة المجعول فهو منوطٌ بتحقّق الشروط خارجاً.

ثمرة البحث في الوجوب المشروط

ذكر السيّد الشهيد أنّ ثمرة البحث عن إمكان الوجوب المشروط وامتناعه تظهر في بحثٍ مقبل، ومراده من البحث المقبل هو البحث في المسؤوليّة عن المقدّمات قبل الوقت.

وحاصل هذه الثمرة هو: أنّ لهذا البحث ارتباطاً بحلّ مشكلة المقدّمات المفوّتة، فإنّ من يؤمن بالوجوب المشروط، فهو لا يرى المكلّف مسؤولاً عن إيجاد المقدّمات، مقدّمات الوجوب التي يفوت الواجب لولا وجودها، حتّى يفوته الواجب، وذلك لأنّ المكلّف قبل وجود مقدّمات الوجوب، لا توجد فعليّةٌ للوجوب، وإذا لم يكن الوجوب فعليّاً، فلا يكون محرّكاً نحو إيجاد تلك المقدّمات، إلّا إذا كانت مفوّتةً دائماً كما في بعض الحالات.

أمّا من ينكر الوجوب المشروط ويقول بامتناعه يُرجع القيود كلّها إلى الواجب، وعلى هذا يكون الوجوب فعليّاً من أوّل الأمر، وحينئذٍ يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد المقدّمات التي يفوت الواجب لولا وجودها، والذي يحرّك المكلّف لإيجاد المقدّمات هو فعليّة الوجوب.

مثال ذلك: وجوب الغسل على الجنب قبل طلوع الفجر في شهر رمضان، فمن ينكر الوجوب المشروط، فالمكلّف لا يكون مسؤولاً عن مقدّمات الواجب قبل أن يكون الوجوب فعليّاً، كالغسل للصوم؛ لأنّ وجوب الصوم مشروطٌ بطلوع الفجر، لكن إذا لم يغتسل المكلّف من الجنابة قبل طلوع الفجر فإنّه يفوته الواجب وهو الصوم، ولذا لابدّ للمكلّف أن يحقّق المقدّمة قبل وجوب ذيها، لكن هذا خلاف القاعدة الأصوليّة التي ترى أنّ المكلّف غير

مسؤولٍ عن تحصيل المقدّمات إلّا بعد أن يصبح الوجوب فعليّاً، وفعليّة الصوم لا تتحقّق إلّا بعد الفجر، وعليه فقبل الفجر لا يكون المكلّف مسؤولاً عن تحصيل مقدّمة الواجب وهي الغسل.

وقد ذكرت عدّة حلول في المقام، من جملتها ما ذكره الشيخ الأنصاري، وهذا الحلّ عبارةٌ عن إنكار الوجوب المشروط، بل استحالته، وعلى هذا لا يكون وجوب الصوم مشروطاً بطلوع الفجر، بل هو من حين هلال شهر رمضان، فيجب عليه الغسل قبل طلوع الفجر، وعليه تكون مسؤوليّة المكلّف تجاه مقدّمات الواجب وهو الصوم مثلاً على وفق القاعدة.

أمّا على من يؤمن بالوجوب المشروط، فالمشكلة تجاه المقدّمات المفوّتة تكون قائمة.

إذن هذه ثمرة إمكان الوجوب المشروط وعدمه.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**ميّزنا بين الجعل والمجعول كما مرّ بنا في الحلقة السابقة**». تقدّم في الحلقة الثانية في بحث الدليل العقلي، تحت عنوان: قاعدة إمكان التكليف المشروط.

• قوله قدس سره: «**فقد علمنا سابقاً أنّ جعل الحكم عبارةٌ عن إنشائه على موضوعه الموجود**». هذا ما تقدّم في مواضع متعددةٍ في الحلقة الأولى ص١٥٦، وكذا في الحلقة الثانية، والمراد به أنّ الجعل عبارةٌ عن الحكم على الموضوع الموجود في الذهن تقديراً، وجميع شروط الاتّصاف تؤخذ مقدرّة الوجود في موضوع الحكم.

• قوله قدس سره: «**الجعل باعتباره أمراً نفسانيّاً منوطٌ ومرتبطٌ بشروط الاتّصاف بوجودها التقديري كالإرادة تماماً**». بمعنى كما أنّ الإرادة منوطةٌ بالشرط بوجوده التقديري لا بوجوده الخارجي، كذلك في الجعل.

• قوله قدس سره: «**ولهذا كثيراً ما يتحقّق الجعل قبل أن توجد شروط الاتّصاف**»، من قبيل وجوب الحجّ على المستطيع مثلاً، فهو ثابتٌ قبل أن تتحقّق الاستطاعة خارجاً.

• قوله قدس سره: «**وأمّا شروط الترتّب فتؤخذ قيوداً في الواجب تبعاً لأخذها في المراد**». شروط الترتّب من قبيل الإحرام للحجّ، فهي شرطٌ للمراد وهو الواجب، أي: الحجّ، لأنّ الحجّ هو المراد للمولى وهو الواجب أيضاً، وحيث إنّ شرط الترتّب كالإحرام مثلاً هو شرطٌ للمراد كما تقدّم، فلابدّ أن يكون شرطاً للواجب أيضاً؛ لأنّ الواجب ـ وهو الحجّ ـ هو المراد، إذن: الواجب والمراد شيءٌ واحد.

• قوله قدس سره: «**فهو مندفعٌ بالتمييز بين الجعل والمجعول**». أي: بين الوجوب الإنشائي للحجّ والوجوب الفعليّ له.

• قوله قدس سره: «**إناطة الجعل بالوجود التقديري للشرط**»؛ لما تقدّم من أنّ المولى لّما يريد أن يشرّع الحجّ يفترض الاستطاعة ويقدّرها، وعلى هذا فلا يلزم ثبوت الحكم قبل شرطه.

• قوله قدس سره: «**وإناطة المجعول بالوجود الخارجي له**». بمعنى: أنّ الحكم الفعليّ منوطٌ بالوجود الخارجي للشرط.

خلاصة ما تقدّم

• مراحل الوجوب ثلاثة:

١. عنصر الملاك.

٢. عنصر الإرادة والشوق.

٣. عنصر الاعتبار.

• تُقسَّم الشروط إلى شروط اتّصاف وشروط ترتّب، وشروط الاتّصاف

هي القيود التي لا يتّصف الفعل بالمصلحة إلّا بتحقّقها.

أمّا شروط الاتّصاف فهي الشروط التي لا يمكن أن تستوفي المصلحة من الفعل على الوجه المطلوب منه إلّا بوجودها.

• شروط الاتّصاف ترجع إلى اتّصاف الفعل بالمصلحة، أمّا شروط الترتّب فترجع إلى كيفيّة ترتّب هذه المصلحة.

• شروط الاتّصاف ترجع إلى الإرادة، أمّا شروط الترتّب فهي ترجع إلى المراد لا الإرادة.

• شروط الاتّصاف بوجودها الواقعي الحقيقي تكون دخيلةً في الملاك، وبوجودها اللحاظي التقديري تكون دخيلةً في الإرادة، سواءٌ كانت إرادةً تكوينيّةً أم إرادةً تشريعيّة.

• شروط الاتّصاف تؤخذ مقدّرة الوجود في مرحلة الجعل، أمّا في مرحلة المجعول، فيشترط أن تكون شروط الاتّصاف فعليّة.

• ممّا تقدّم يتّضح أنّ الوجوب المشروط ممكن؛ لأنّ المراد به هو: أنّ الوجوب المجعول الفعليّ مشروطٌ بتحقّق شروط الاتّصاف وصيرورتها فعليّة في الخارج، وما يقال من استحالته فغير صحيح.

• قيل: إنّ الوجوب من الأمور الاعتباريّة الشرعيّة التي بيد الشارع جعلها، وعلى هذا فالمولى إمّا أن يجعل الحكم وإمّا لا يجعل، فكيف تقولون أنّ الوجوب مشروط بتحقّق القيود والشروط في الخارج؟

والجواب: إنّ هذا الإشكال ناشئ من عدم التمييز بين الجعل والمجعول، فإنّ ما هو فعلٌ للمولى هو الوجوب في مرحلة الجعل، وهو غير متوقّف على فعليّة شروط الاتّصاف في الخارج، أمّا الحكم في مرحلة المجعول فهو متوقّفٌ على فعليّة الشروط وتحقّقها في الخارج.

• ثمرة هذا البحث تظهر في حلّ مشكلة المقدّمات المفوّتة، فإنّ من ينكر

الوجوب المشروط، فهو يرجع القيود كلّها إلى الواجب، وعلى هذا يكون الوجوب فعليّاً من أوّل الأمر، وحينئذٍ يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد المقدّمات التي يفوت الواجب بعدم وجودها، أمّا من يؤمن بالوجوب المشروط، فهو لا يرى المكلّف مسؤولاً عن إيجاد المقدّمات المفوّتة.

تفصيل البحث في الوجوب المشروط

تقدّم أنّ الوجوب يمرّ بمراحلٍ ثلاث، وهي مرحلة الملاك ومرحلة الإرادة والشوق ومرحلة الجعل والاعتبار.

أمّا في مرحلة الملاك: فقال السيّد الشهيد: «لا إشكال في معقوليّة أن يكون الملاك والحاجة إلى شيءٍ مشروطاً بتحقّق شيءٍ آخر، كالحاجة إلى شرب الماء المشروط بالعطش، والنار بالبرد»[1] واشتراط اتّصاف شرب الدواء بالملاك بالمرض، واتّصاف شرب الماء به بالعطش، واتّصاف الحجّ بالملاك بالاستطاعة وهكذا.

وأمّا مرحلة الشوق والإرادة، فبعد الفراغ عن أصل وجود إرادةٍ وشوقٍ مشروطٍ بشيءٍ كإرادة الدواء مشروطاً بالمرض، يقع البحث في كيفيّة تخريج وتفسير الإرادة المشروطة، وفي المقام نظريّات متعدّدة:

النظريّة الأولى: وهي النظريّة المنسوبة إلى الشيخ الأنصاري

وحاصلها: «أنّ الإرادة المشروطة كالإرادة غير المشروطة، كلتاهما إرادةٌ فعليّةٌ موجودةٌ في أفق نفس المريد بالفعل، فلا فرق بينهما من حيث نفس الإرادة وإنّما الفرق من حيث المتعلّق، فالإرادة المطلقة لا قيد في متعلّقها بينما المشروطة يكون متعلّقها مقيّداً، فالقيد راجعٌ إلى المراد لا الإرادة، والإنسان يريد شرب الدواء المقيّد بحالة المرض إلّا أنّ هذا القيد قد أُخذ على نحوٍ لا تسري الإرادة من المقيّد إليه، كما إذا أخذ وجوده الاتّفاقي وفي نفسه قيداً، ومعه لا يعقل سريان الإلزام إليه من قبل الإرادة، وهكذا تُرجع هذه النظريّة

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٨٨.

الشرط في الإرادة المشروطة إلى المراد»[١].

استدلال السيّد الخوئي على هذه النظريّة

استدلّ السيّد الخوئي على هذه النظريّة بدليلين؛ الأوّل: الوجدان، والآخر: البرهان.

الدليل الأوّل: الوجدان

وحاصله: أن لا فرق بين الإرادة المطلقة والإرادة المشروطة، فإنّ كلتيهما موجودةٌ في أفق النفس، والفرق بينهما إنّما هو في المتعلّق، فمتعلّق الأولى مطلقٌ ومتعلّق الثانية مقيّد، فالإطلاق والاشتراط بلحاظ حال المتعلّق لا بلحاظ حال نفسها.

لكن قد يدّعى أنّ هذا موافقٌ للوجدان؛ لأنّ المولى إذا التفت إلى شيء فهو إمّا يريده وإمّا لا يريده، وعليه فالإرادة موجودةٌ في أفق النفس منذ البدء، سواءٌ كان متعلّقها المطلق أو المقيّد، فكيف يقال إنّ الإرادة متعلّقةٌ على وجود شيء.

وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ تحقّق الشوق النفساني المؤكّد تابعٌ لتحقّق مباديه من التصوّر والتصديق ونحوهما في أفق النفس، ولا يختلف باختلاف المشتاق إليه في خارج أفقها من ناحية الإطلاق والتقييد تارة، ومن ناحية كون القيد اختياريّاً وعدم كونه كذلك أخرى، ومن ناحية كون القيد أيضاً مورداً للشوق وعدم كونه كذلك ثالثةً، بل ربّما يكون القيد مبغوضاً في نفسه، ولكن المقيّد به موردٌ للطلب والشوق وذلك كالمرض مثلاً، فإنّه رغم كونه مبغوضاً للإنسان المريض فمع ذلك يكون شرب الدواء النافع مطلوباً له ومورداً لشوقه.

إن أراد هذا فالأمر وإن كان كذلك إلّا أنّه ليس من مقولة الحكم في شيء،

---

(١) المصدر السابق.

بداهة أنّه أمرٌ تكوينيٌّ نفسانيٌّ حاصلٌ في أفق النفس من ملاءمتها (النفس) لشيءٍ أو ملاءمة إحدى قواها له، فلا صلة بينه وبين الحكم الشرعيّ أبداً، كيف فإنّ الحكم الشرعيّ أمرٌ اعتباريٌّ فلا واقع موضوعيّ له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار، وهو أمرٌ تكوينيٌّ فله واقعٌ موضوعيّ، وحصوله تابعٌ لمبادئه من إدراك أمرٍ ملائمٍ لإحدى القوى النفسانيّة»[1].

وهذا الدليل ذكره صاحب الكفاية بقوله: «أمّا لزوم كونه من قيود المادّة لبّاً فلأنّ العاقل إذا توجّه إلى شيءٍ والتفت إليه فإمّا أن يتعلّق طلبه به أو لا يتعلّق به طلبه أصلاً، لا كلام على الثاني.

وعلى الأوّل فإمّا أن يكون ذاك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقاً، على اختلاف طوارئه أو على تقديرٍ خاصٍّ، وذلك التقدير تارةً يكون من الأمور الاختياريّة وأخرى لا يكون كذلك، وما كان من الأمور الاختياريّة قد يكون مأخوذاً فيه على نحوٍ يكون مورداً للتكليف وقد لا يكون كذلك، على اختلاف الأغراض الداعية إلى طلبه والأمر به، من غير فرقٍ في ذلك بين القول بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، والقول بعدم التبعيّة كما لا يخفى. هذا موافقٌ لما أفاده بعض الأفاضل[2] المقرّر لبحثه بأدنى تفاوت»[3].

بمعنى: أنّ المولى إذا التفت إلى شيء، فإمّا أن يريده، وإمّا أن لا يريده، ولا كلام في الثاني، لأنّه غير مراد، فهو خارجٌ عن محلّ البحث. وإنّما الكلام فيما أراده، ومعنى هذا أنّنا افترضنا منذ البدء فعليّة الإرادة. وأنّها قد وجدت، إذن من الخلف أن نقول بعد فعليّتها ووجودها أنّها مشروطةٌ ومعلّقةٌ على وجود شيءٍ آخر بدونه لا تكون موجودة، لأنّنا فرضنا فعليّتها منذ البدء. نعم، بعد

---

(١) محاضرات في أصول الفقه، طبع دار الهادي: ج٢ ص٣٢٥.

(٢) هو العلّامة الميرزا أبو القاسم النوري رحمه الله، على ما في مطارح الأنظار: ص٤٣.

(٣) كفاية الأصول، طبع آل البيت: ص٩٦.

فعليّتها ووجودها قد تتعلّق بشيءٍ على الإطلاق، وقد تتعلّق بشيءٍ على تقدير، بحيث يؤخذ ذلك التقدير بوجوده الاتّفاقي قيداً في المراد، والأوّل هو المطلق، والثاني هو المشروط.

مناقشة الشهيد الصدر للدليل الأوّل

ذكر السيّد الشهيد أنّ: «في هذا البيان مغالطة واضحة لأنّ معناه، عدم وجود الواجب المشروط في شقّ (إن أراده)، لأنّه إن كان المقصود بالإرادة في هذا الشقّ، مطلق الإرادة الأعمّ من المشروطة وغير المشروطة، فمعناه أنّه (يريد) ولو مشروطاً، وليس معناه فرض فعليّة الإرادة، وإنّما فرضه فرض أصل الإرادة الأعمّ من كونها مشروطة أو غير مشروطة. إذن يجب أن نبحث من جديد في معنى المشروطة وغير المشروطة، ومن الواضح أنّه لا كلام لنا فيما لو لم (يرد) أصلاً.

وإن كان المقصود بالإرادة في الشقّ الأوّل (إن أراده) إرادةً بالفعل وعلى الإطلاق، أو (عدم إرادة)، فهنا نرفض قولكم، والكلام لنا في الثاني، (إن لم يرد) لأنّ كلامنا كلّه صار في الثاني، لأنّ الإرادة المشروطة تدخل في الثاني.

وبهذا يتّضح أنّ هذا الوجدان غير مستقيم، وإلّا فالوجدان قاضٍ بأنّ الإرادة المشروطة بالمرض تختلف عن الإرادة المطلقة في ارتباطٍ ذاتيٍّ بنفس الإرادة، فأصل إرادة شرب الدواء مرتبطةٌ ارتباطاً ذاتيّاً مع المرض، ومثل هذا الارتباط غير موجودٍ في الإرادة الأخرى.

نعم، ماهيّة هذا الارتباط مجملاً سوف يتّضح فيما يأتي، وأمّا أصل وجود ارتباطٍ ذاتيٍّ بين الإرادة في موارد الإرادة المشروطة، وبين هذا الشرط، فهذا هو الوجدان، لا أنّ الوجدان على خلافه. وعليه فلا إشكال في انقسام الإرادة إلى قسمين: مشروطة ومطلقة، وإنّ ما ذهب إليه الشيخ الأعظم، وتبعه المحقّق

الخراساني، والمحقّق الخوئي، على خلاف التصوّر الأوّليّ للمسألة»[١].

الدليل الثاني: البرهان

وحاصله: «أنّ نفس تصدّي المولى وتحرّكه نحو طلب الفعل من العبد بنحو الواجب المشروط قبل تحقّق الشرط برهانٌ على فعليّة الإرادة في نفس المولى، لأنّ تشريع الإيجاب مقدّمةٌ بحسب الحقيقة وتصدٍّ من المولى لإيجاد المراد خارجاً، ولا يمكن أن تترشّح الإرادة نحو المقدّمات إلّا بعد فرض فعليّة الإرادة»[٢].

وبيانه: إنّ المراد بالإرادة المشروطة كالحجّ، ووقوعه عند الاستطاعة، يتوقّف على مقدّمات، منها: الاستطاعة، والزاد، والراحلة، وغير ذلك. وهذه المقدّمات مربوطةٌ بالمكلّف نفسه، وهناك مقدّمةٌ مربوطةٌ بالمولى نفسه وهي الخطاب والطلب، فإنّ طلب المولى من العبد أن يحجّ على تقدير الاستطاعة، هو أحد مقدّمات وجود الحجّ خارجاً، إذ لولا خطابه وطلبه لما حجّ المكلّف خارجاً، وهذا يعني أنّ خطاب المولى أحد مقدّمات المراد، ولذا قالوا أنّنا نرى بالوجدان أنّه يترشّح من إرادة المولى المشروطة بالاستطاعة للحجّ قبل وجود الاستطاعة، يترشّح من إرادة المولى كذلك إرادةٌ غيريّةٌ للخطاب، فيكون الخطاب مراداً بالإرادة الغيريّة المقدّميّة، فيصدر منه الخطاب تمهيداً لحصول المراد، وصدور هذا الخطاب من المولى قبل تحقّق الاستطاعة في الخارج، إنّما كان بملاك الإرادة الغيريّة، وحينئذٍ يقال: إنّ فعليّة الإرادة الغيريّة فرع فعليّة الإرادة النفسيّة. ومن هنا يستكشف من فعليّة الإرادة الغيريّة المتعلّقة بالخطاب: أنّ الإرادة النفسيّة المتعلّقة بالحجّ هي فعليّةٌ أيضاً، إذ لو لم تكن إرادة الحجّ فعليّةً بل كانت مشروطةً بالاستطاعة، إذن لما أمكن أن يترشّح منها

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ حسن عبد الساتر: ج٥ ص٤٢.

(٢) بحوث في علم الأصول، السيّد محمود الشاهرودي: ج٢ ص١٨٩.

بالفعل وقبل الاستطاعة إرادةٌ غيريّة التي هي خطاب المولى.

مناقشة الشهيد الصدر للدليل الثاني

قال الشهيد الصدر: «إنّ وجه ما ذكر لا ينحصر فيما ذكر من رجوع الشرط إلى المراد، بل يمكن تفسيره على أسس أخرى أيضاً، من قبيل كونه من المقدّمات المفوّتة.

وهكذا يتّضح: أنّ هذه النظريّة لا تمتلك دليلاً يبرّرها لا وجداناً ولا برهاناً، بل هناك برهانٌ على خلافها.

وحاصله: أنّ فعليّة الإرادة نحو المقيّد تقتضي فعليّة الشوق والإرادة نحو قيده لا محالة، وما ذكر من أنّ القيد ممّا يحصل من نفسه واتّفاقاً لا من ناحية إلزام المولى وإرادته إنّما يصحّح عدم إلزام المولى لعبده لا عدم شوقه وإرادته لذلك القيد، اللّهم إلّا أن يؤخذ القيد خصوص ما لا يشتاق إليه المولى بالشوق الغيري التبعي، وهذه شرطيّة مستحيلة في نفسها، لأنّها تعني التفكيك بين الاشتياق إلى شيءٍ والاشتياق إلى مقدّمته»[1].

النظريّة الثانية: للمحقّق العراقي

حاصلها: أنّ الإرادة المشروطة فعليّةٌ في أفق النفس كالإرادة المطلقة، ولكن لا من جهة أنّ القيد قيدٌ للمراد لا للإرادة، بل هو قيدٌ لها، فمع ذلك تكون فعليّةً قبل تحقّق القيد في الخارج، وذلك لأنّ الإرادة بما أنّها من الموجودات في أفق النفس، فلا محالة تكون شروطها أيضاً من الموجودات في هذا الأفق، وحيث إنّها بوجودها الذهني فعليّ، فالإرادة المشروطة بها أيضاً كذلك، وعلى الجملة فالشرط للإرادة ليس وجود القيد في الخارج بل وجوده

(١) المصدر السابق.

في عالم الذهن وهو فعليّ.

«في تصوير الواجب المشروط على المختار... يبقى الكلام في أنّ إناطة الطلب والإرادة بها هل تكون بوجودها خارجاً بحيث لا طلب ولا إرادة إلّا في ظرف وجود تلك القيود في الخارج، كما عليه المشهور، من حيث مصيرهم إلى انتفاء الإرادة حقيقةً عند انتفاء تلك القيود خارجاً؟ أم أنّ إناطة الطلب والإرادة فيها كانت بوجودها لحاظاً على نحو الطريقيّة للخارج وإن لم تكن متحقّقةً في الخارج في الواقع؟

فيه وجهان؛ وفي مثله نقول: بأنّ الذي يقتضيه التحقيق هو الثاني من كونها تابعةً فرض وجود تلك القيود في لحاظه وتصوّره على نحو الطريقيّة إلى الخارج بنحوٍ يلزمه فعليّة الطلب وتحقّقه قبل تحقّق المنوط به في الخارج، غايته لا مطلقاً بل منوطاً بفرض وجوده ولحاظه، لا تابعة وجود تلك القيود في الخارج حتّى لا يكون للطلب وجودٌ إلّا في ظرف وجود القيود في الخارج»[1].

مناقشة الشهيد الصدر للمحقّق العراقي

حاصل هذه المناقشة هو: «أنّ ما ذُكر من أنّ الإرادة من موجودات عالم النفس لا الخارج فلابدّ وأن يكون شرطه كذلك أيضاً، وإن كان صحيحاً إلّا أنّه لا يعني أن يكون مجرّد لحاظ وتصوّر الشرط الخارجي شرطاً للإرادة، بل التصديق بوجوده والإحساس به هو الذي يكون شرطاً في انقداح الإرادة في النفس. والوجدان قاضٍ بأن مجرّد تصوّر العطش لا يكفي لحصول الإرادة نحو شرب الماء ولا يحدث شوقاً، كيف والشوق بحسب تركيب الإنسان إنّما ينشأ من ملاءمة قوّةٍ من قوى النفس وحاجة من حاجاته، مع شيءٍ يكمله ويجبر النقص الذي يحسّ به، والمرتوي بالفعل لا يناسب الماء مع قواه بل قد

---

(١) نهاية الأفكار: ج٢ ص٢٩٥.

يكون مضرّاً بحاله، والشوق فرع الملاءمة حقيقةً لا تصوّر الملائم»[١].

النظريّة الثالثة: للمحقّق النائيني

حاصل هذه النظرية: أنّ الإرادة المشروطة كالإرادة المطلقة في الوجود، فكما أنّ وجود الإرادة المطلقة فعليٌّ فكذلك وجود الإرادة المشروطة، فلا فرق بينهما من هذه الناحية، وإنّما الفرق بينهما في الموجود، فإنّه في الإرادة المشروطة معلّقٌ وفي الإرادة المطلقة منجّزٌ، وهذا هو الفارق بينهما[٢].

وأورد السيّد الشهيد على هذه النظريّة أنّ: «التفكيك بين الوجود والموجود غير معقول، لأنّ الوجود عين الموجود بذلك الوجود، فيستحيل أن يكون أحدهما معلّقاً والآخر فعليّاً. نعم، يصحّ هذا التفكيك في الوجودات الاعتباريّة العنوانيّة التي لا يكون الموجود فيها حقيقيّاً بل مسامحيّاً واعتباريّاً، كباب الجعل والمجعول، إلّا أنّ الكلام في المقام ليس في الجعل بل في الإرادة والشوق الذي هو من مبادئ الجعل وهو وجودٌ حقيقيٌّ في عالم النفس، فيستحيل أن يكون وجوده فعليّاً والموجود استقباليّاً»[٣].

تحقيق السيّد الشهيد

فسّر السيّد الشهيد حقيقة الإرادة المشروطة بوجود إرادتين في موارد الإرادة المشروطة:

الإرادة الأولى هي: «إرادة الفعل المفروض وجود شرطٍ له كشرب الماء المشروط بالعطش، وهذه الإرادة ليست فعليّةً قبل تحقّق الشرط بحسب الوجدان، بل تتحقّق عند تحقّق الشرط في ذهن الإنسان إن كان من

---

(١) بحوث في علم الأصول: السيّد الشاهرودي: ج٢ ص١٩٠.

(٢) انظر أجود التقريرات، الطبعة الثانية، منشورات مصطفوي: ج١ ص١٤٠.

(٣) بحوث في علم الأصول، السيّد الشاهرودي: ج٢ ص١٩٠.

الموجودات الحضوريّة لدى نفس المريد، أو عند تحقّق التصديق بحصوله في الخارج، ومن دون ذلك لا توجد هذه الإرادة؛ لما ذكرناه من أنّ الشوق الحقيقي إلى شيءٍ إنّما يحصل عند ملاءمة قوّةٍ من قوى النفس مع ذلك الشيء والإحساس بالحاجة إليه»[١].

الإرادة الثانية وهي: «إرادةٌ مطلقةٌ وفعليّة قبل وجود الشرط أو التصديق به خارجاً، وهذه غير متعلّقةٍ بنفس الفعل ـ وهو شرب الماء في مثال العطش ـ بل بالجامع بين شرب الماء وعدم العطش ـ الارتواء ـ أي: إنّها متعلّقةٌ بعدم تحقّق المجموع من شرط الوجوب وعدم الواجب، فهذا الاجتماع مبغوضٌ لديه بالفعل؛ لمنافرته مع قواه، فينقدح في نفسه شوقٌ فعليٌّ نحو أن لا يقع هذا المجموع المركّب، وهذه الإرادة غير إرادة الجزاء على تقدير الشرط ولا تبعث نحوه وإنّما تبعث نحو الجامع، ولذا لو علم أنّه إذا صعد على السطح عطش عطشاً لا يمكنه شرب الماء، كان ذلك داعياً لعدم صعوده، بينما إرادة شرب الماء لا دور لها في عدم الصعود على السطح وإنّما تدعو نحو شرب الماء، وكأنّ إحساس القوم وجداناً بأنّ هناك شيئاً من الشوق قبل تحقّق الشرط وعدم التفاتهم إلى هذه الإرادة المتعلّقة بالجامع، جعلهم يتخيّلون أنّ تلك الإرادة المشروطة فعليّةٌ من أوّل الأمر»[٢].

والنتيجة التي ينتهي إليها السيّد الشهيد من هذا التحليل هي: أنّ الإرادة المشروطة في الحقيقة تطوّر للإرادة المطلقة. فإرادة شرب الماء على تقدير العطش تطوّرٌ لإرادة الارتواء الذي يتحقّق بالجامع بين عدم العطش وشرب الماء على تقدير العطش، فإنّ إرادة هذا الجامع ذات اقتضاءٍ تخييريٍّ لإعدام

---

(١) المصدر السابق: ص ١٩١.

(٢) المصدر السابق: ص١٩٢.

الشرط ـ كما في مثال عدم الذهاب على السطح ـ أو الجزاء على تقدير الشرط ـ كما إذا عطش وكان يمكنه شرب الماء ـ.

وبهذا يظهر الجواب الفنّي التفصيليّ على ما جُعل برهاناً عندهم على فعليّة الإرادة قبل تحقّق الشرط من أنّه لو لم تكن الإرادة فعليّةً وثابتةً قبل الشرط، فكيف يتصدّى المريد لجعل الخطاب والأمر من أوّل الأمر مع أنّ الخطاب والجعل من مقدّمات المراد ولا يعقل التحرّك نحوها من دون فعليّة الإرادة، فإنّه قد اتّضح أنّ الباعث على الخطاب والجعل هو الإرادة الثانية المتعلّقة بالجامع، والتي هي فعليّةٌ قبل تحقّق الشرط وبعده وتتطوّر وتتحوّل إلى إرادة متعلّقة بالجزاء كلّما تحقّق الشرط في الخارج، وسوف يأتي مزيد شرحٍ لهذا الموضوع[1].

وبعد ذلك يبيّن أنّه إذا قلنا بأنّ الحكم في عالم الثبوت له مرحلتان وهما مرحلة الملاك ومرحلة الإرادة والشوق، فهما روح الحكم، وبعد تماميّة هاتين الإرادتين «يبرز المولى هذه الإرادة إبرازاً للمكلّفين، إمّا بصياغة إخباريّة بأن يقول "أريد كذا" أو بصياغة إنشائيّة كقوله "افعل كذا" لم يبق مجالٌ لبحثٍ آخرٍ بلحاظ عالم الثبوت في الواجب المشروط، وكان الحكم عبارةً عمّا يستكشف من إبراز المولى الإخباري أو الإنشائي من الإرادتين. وإن قلنا بأنّ هناك مرحلةً ثالثةً ثبوتاً اسمها الجعل والاعتبار، وقع البحث في حقيقة الواجب المشروط بلحاظها أيضاً»[2].

هذا تمام الكلام في مرحلة الملاك والإرادة.

أمّا مرحلة الجعل والاعتبار فقد تقدّم استدلال السيّد الشهيد في إمكان الوجوب المشروط، فلا نعيد، لكن نتعرّض إلى الأقوال المذكورة في استحالة

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

الوجوب المشروط؛ لاستحالة رجوع القيد إلى الهيئة، ومناقشتها:

لكن قبل الولوج في بيان هذه الوجوه، نذكر مقدّمةً في بيان المراد من إطلاق المادّة والهيئة.

مقدّمة في المراد من إطلاق المادّة والهيئة

المراد من المادّة هي: الواجب، والمراد من الهيئة: هي الوجوب. والإطلاق تارةً للمادّة، وتارةً للوجوب.

فمثل «صلّ» هو مركّبٌ من مادّةٍ وهي «الصلاة» ومن هيئةٍ هي «هيئة افعل». والشرط يرجع تارةً إلى طرف الهيئة فيقال: الوجوب مقيّدٌ ومشروطٌ بكذا؛ وأخرى يرجع إلى المادّة فيقال: هذا الواجب مشروطٌ بكذا.

ومتى تقيّدت الهيئة، وكان الوجوب مشروطاً بشرطٍ، تقيّد الواجب بتبعه قهراً. فاشتراط وجوب صلاة الظهر بالزوال مثلاً، يخرج الصلاة ـ أي: الواجب ـ عن الإطلاق بالنسبة إلى الزوال، فلا تقع صلاة الظهر قبله بعد تقييد وجوبها به.

أمّا في حال العكس فلا. فلو اشترط المولى في الواجب شرطاً وقيّده بقيدٍ، فذلك لا يوجب التقييد والتضييق في الوجوب، كاشتراط الصلاة بالطهارة، فإنّه لا يخرج وجوبها عن كونه موسّعاً.

مقتضى القاعدة النحويّة رجوع القيد إلى الهيئة

لا يخفى أنّ ظواهر الألفاظ ومقتضى القواعد النحويّة هو رجوع القيد إلى الهيئة، أي: الوجوب، فإذا قال: إن جاءك زيدٌ فأكرمه، فهو اشتراط وجوب إكرامه وتقيّده بمجيئه، وكذلك في قوله: إذا زالت الشمس فصلّ، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّه عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾ فإنّ في جميع هذه الموارد يكون القيد عائداً على الهيئة ومضيّقاً لمدلولها.

الأقوال في المسألة

ذهب الشيخ الأنصاري إلى استحالة رجوع القيد إلى الهيئة، وضرورة رجوعه إلى المادّة، وأنّه لابدّ من رفع اليد عن مقتضى مقام الإثبات بمقتضى البرهان العقلي.

وخالفه المحقّق الخراساني وأتباعه، وذهب المحقّق النائيني إلى رجوعه إلى المادّة، كما سيتّضح من البحث الآتي.

استدلال الشيخ على امتناع رجوع القيد إلى الهيئة

أقام الشيخ الأنصاري برهاناً على عدم رجوع القيد إلى الهيئة، وأقام برهاناً آخر على ضرورة رجوعه إلى المادّة.

الدليل الأوّل: للأنصاري

استدلّ الشيخ رحمه الله لامتناع رجوع القيد إلى الهيئة بأنّ الوجوب الذي هو مفادّ الهيئة معنىً حرفيّ، والمعنى الحرفي جزئيّ، باعتبار أنّ الموضوع لها الحروف وما شابهها جزئيٌّ حقيقيّ، والجزئي الحقيقي غير قابلٍ للتقييد والتضييق، والإطلاق إنّما يرد على أمرٍ قابلٍ للتضييق، ولا تضييق أكثر وأشدّ من الجزئيّة، لأنّ الشيء الجزئي لا سعة فيه حتّى يضيَّق، فهو ـ إذن ـ غير قابلٍ للتقييد، ولذا لابدّ من إرجاع القيد إلى المادّة[1].

١. مناقشة صاحب الكفاية للشيخ الأنصاري

ناقش صاحب الكفاية ما استدلّ عليه الشيخ بوجهين:

الأوّل: أنّه تقدَّم في محلّه أنّ معاني الحروف ليست بجزئيّة، لا جزئيّة خارجيّة ولا جزئيّة ذهنيّة، أمّا عدم كونها جزئيّة خارجيّة فواضح، وأمّا عدم كونها جزئيّة ذهنيّة، فلأنَّ الجزئيّة تكون باللحاظ، واللحاظ يكون في

---

(١) انظر مطارح الأنظار: ٤٥ـ٤٦.

الاستعمال، ومعاني الحروف موطنها قبل الاستعمال.وإذ لا جزئيّة في معاني الحروف، فالاستدلال يسقط، وهذا ما ذكره بقوله: «أمّا حديث عدم الإطلاق في مفاد الهيئة، فقد حقّقناه سابقاً[١]، أنّ كلّ واحدٍ من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عامّاً كوضعها، وإنّما الخصوصيّة من قبل الاستعمال كالأسماء، وإنّما الفرق بينهما أنّها وُضعت لتستعمل وقصد بها معانيها بما هي آلةٌ وحالة لمعاني المتعلّقات، فلحاظ الآليّة كلحاظ الاستقلاليّة ليس من طوارئ المعنى، بل من مشخصّات الاستعمال، كما لا يخفى على أولي الدراية والنهى. فالطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلقٌ قابلٌ لأن يقيّد»[٢].

الثاني: ليس المقصود إنشاء الطلب ثمّ تقييده بقيدٍ؛ حتّى يلزم ما ذكره الشيخ، بل المقصود: إنشاء الطلب المقيَّد، ولا محذور في هذا أصلاً، وهذا ما ذكره بقوله: «مع أنّه لو سلّم أنّه فرد، فإنّما يمنع عن التقيّد لو أنشئ أوّلاً غير مقيّد، لا ما إذا أنشئ من الأوّل مقيّداً، غاية الأمر قد دلّ عليه بدالّين، وهو غير إنشائه أوّلاً ثمّ تقييده ثانياً»[٣].

٢. مناقشة المحقّق الأصفهاني للشيخ الأنصاري

ناقش المحقّق الأصفهاني ما استدلّ عليه الشيخ بوجهين:

الأوّل: ليس المقصود من كون الهيئة جزئيّة هي الجزئيّة الخارجيّة أو الذهنيّة، بل المقصود منها التعلّق والتقوّم بالطرفين، والمعنى الحرفي في ذاته متقوّمٌ بالطرفين، والهيئة معنىً حرفيّ، فمفادها النسبة البعثيّة ـ كما في «صلِّ» في «إذا زالت الشمس فصلّ» ـ وهذه النسبة ذات طرفين: المنسوب والمنسوب إليه... وكما في

---

(١) حقّقه في الأمر الثاني من الأمور المذكورة في المقدّمة.

(٢) كفاية الأصول: ص٩٧.

(٣) المصدر السابق.

«إن جاءك زيدٌ فأكرمه»... وإذا كان هذا معنى الجزئيّة، فإنّ الجزئيّة بهذا المعنى تقبل التضييق، بأنْ يُزاد في الأطراف، فتكون ثلاثة أو أربعة... وهكذا.

وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ المعاني الحرفيّة والمفاهيم الأدويّة مع أنّ وضعها عامٌّ والموضوع لها خاصّ، إلّا أنّ معانيها غير جزئيّةٍ عينيّةٍ ولا ذهنيّة، بل جزئيّتها وخصوصيّتها بتقوّمها بطرفيها، كما أنّها غير كلّيةٍ بمعنى صدقها على كثيرين؛ لأنّها لا جامع ذاتيّ لها حتّى يصدق على أفرادها.

نعم، كليّتها بمعنى قبولها لوجوداتٍ لا محذور فيها؛ لأنّ القدر المسلّم من خصوصيّتها هي الخصوصيّة الناشئة من التقوّم بطرفيها فقط، لكنّه مع هذا كلّه لا مانع من تقييدها، بمعنى أنّ البعث الملحوظ نسبة بين أطرافها من الباعث والمبعوث والمبعوث إليه، ربّما لا يكون له تخصّصٌ آخر غير ما حصل له من أطرافه الثلاثة»[١].

الثاني: «التحقيق: أنّ المعنى الإنشائي وإن كان جزئيّاً حقيقيّاً إلّا أنّه يقبل التقييد بمعنى التعليق على أمرٍ مقدّر الوجود، وإن لم يقبل التقييد بمعنى تضييق دائرة المعنى. فالمراد من الإطلاق عدم تعليق الفرد الموجود على شيء، ومن البديهي أنّ المعلّق عليه الطلب، ليس من شؤونه وأطواره كي يكون موجباً لتضييق دائرة مفهومه»[٢].

٣. مناقشة السيّد الخوئي للشيخ الأنصاري

ناقش السيّد الخوئي ما استدلّ به الشيخ بوجهين:

الأوّل: أنّ حقيقة المعنى الحرفي هو التضييق في المعنى الاسمي، كما تقدّم في محلّه بالتفصيل، وعليه: فلا مانع من وقوع تضييق بعد تضييق، لأنّه بعد أن

---

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج٢ ص٥٩.

(٢) المصدر السابق.

قال: «صلّ في المسجد» وحصل بـ«في» فردٌ من التضييق، يمكنه أن يقول: «إن كنت متطهّراً» فيُدخِل عليه تضييقاً ثانياً... وهكذا... إذن: لا مانع من رجوع القيد إلى الهيئة بناءً على هذا المسلك.

وهذا ما أشار إليه بقوله: «يندفع أوّلاً: بما حقّقناه في مبحث المعنى الحرفي[1] من أنّ الحروف لم توضع للمعاني الجزئيّة الحقيقيّة حتّى لا تكون قابلةً للتقييد، وإنّما وضعت للدلالة على تضييق المعاني الاسميّة وتخصيصها بخصوصيّةٍ ما، ومن الواضح أنّ المعنى الاسمي بعد تخصيصه وتضييقه أيضاً قابلٌ للانطباق على حصصٍ وأفرادٍ كثيرة في الخارج، وذلك كما إذا كان أحد طرفي المعنى الحرفي كلّياً أو كلاهما، مثل قولنا: سر من البصرة إلى الكوفة، فانّ السير كما كان قبل التضييق كلّياً قابلاً للانطباق على كثيرين، كذلك بعده، فعندئذٍ بطبيعة الحال يصير المعنى الحرفي كلّياً بتبعه»[2].

الثاني: أنّ طلب إكرام زيد ليس مقيَّداً بمجيء زيد، وإنّما هذا الطلب منوطٌ بمجيئه، وفرقٌ بين باب الإطلاق والتقييد، وباب التعليق والتنجيز. وهذا ما أشار إليه بقوله: «وثانياً: أنّ التقييد على قسمين، الأوّل: التقييد بمعنى التضييق والتخصيص، وفي مقابله الإطلاق بمعنى التوسعة. الثاني: بمعنى التعليق، وفي مقابله الإطلاق بمعنى التنجيز، وعليه فلو سلّمنا أنّ المعنى الحرفي جزئيٌّ حقيقيّ، إلّا أنّ الجزئي الحقيقي غير قابلٍ للتقييد بالمعنى الأوّل، وأمّا تقييده بالمعنى الثاني فهو بمكانٍ من الوضوح، بداهة أنّه لا مانع من تعليق الطلب الجزئي المنشأ بالصيغة أو بغيرها على شيء، كما إذا علّق وجوب إكرام زيدٍ مثلاً على مجيئه حيث لا محذور فيه أبداً»[3].

---

(١) انظر المحاضرات: ج١ ص٨٣، وما بعدها.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص١٤٣.

(٣) المصدر السابق.

٤. مناقشة الشهيد الصدر للشيخ الأنصاري

وهذه المناقشة قريبةٌ من مناقشة المحقّق الأصفهاني حيث قال قدس سره: «وتحقيق حال هذا التقريب يرتبط في الحقيقة بمعرفة ما يتبنّى من الجزئيّة للمعنى الحرفي، ويختلف أسلوب البحث فيه باختلاف المعاني والمباني في جزئيّته. وقد اخترنا في محلّه أنّ جزئيّة المعنى الحرفي تعني نسبيّته وتقوّمه بشخص طرفيه، أي: أنّ النسبة تختلف وتتباين باختلاف أطرافها، ولا يعقل انتزاع جامعٍ حقيقيٍّ بين النسب الحقيقيّة، وهذا لا يقتضي جزئيّة المعنى الحرفي المحفوظ ضمن طرفيه من حيث صدقه خارجاً ومن حيث سائر الجهات كي لا يعقل تخصيصه وتقييده بطرفٍ آخر»[1].

وبهذه الوجوه يندفع برهان الشيخ، الذي كان الدليل الأوّل لامتناع رجوع القيد إلى الهيئة.

الدليل الثاني: للنائيني

حاصل هذا الدليل: أنّ المعنى الحرفي لا يقبل اللحاظ الاستقلالي، وكلّ ما لا يقبل اللحاظ الاستقلالي، فهو لا يقبل الإطلاق والتقييد، إذن: القيد لا يرجع إلى الهيئة ومعناها حرفيّ، وبهذا يتّضح أنّ المانع من رجوع القيد إلى الهيئة هو آليّة المعنى الحرفي، لا جزئيّته كما ذكر الشيخ.

حيث قال: «إنّ الحقّ هو رجوع القيد إلى المادّة دون الهيئة، بيان ذلك: أنّ المراد من تقييد المادّة ليس ما هو ظاهر تقريرات شيخنا الأنصاري... بل المراد منه هو تقييد المادّة المنتسبة؛ فإنّ الشيء قد يكون متعلّقاً للنسبة الطلبيّة مطلقاً من غير تقييدٍ، وقد يكون متعلّقاً لها حين اتّصافه بقيدٍ في الخارج، مثلاً: الحجّ المطلق لا يتّصف بالوجوب بل المتّصف هو الحجّ المقيّد بالاستطاعة الخارجيّة،

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٩٥، تقرير السيّد الشاهرودي.

فما لم يوجد هذا القيد، يستحيل تعلّق الطلب الفعليّ به وكونه طرفاً للنسبة الطلبيّة. فالقيد راجعٌ إلى المادّة بما هي منتسبةٌ إلى الفاعل»[١].

١. مناقشة السيّد الخوئي للمحقّق النائيني

أورد السيّد الخوئي على هذا الدليل وجهين:

الأوّل: أنَّ المعنى الحرفي كالمعنى الاسمي بلا فرق بينهما من هذه الناحية، فكما أنّ المعنى الاسمي ملحوظٌ باللحاظ الاستقلالي، فكذلك المعنى الحرفي يلحظ باللحاظ الاستقلالي، وإذا كان يتعلّق به اللحاظ الاستقلالي، فالاستدلال المذكور باطل، وقد مثّل السيّد الخوئي لذلك بما إذا علم بوجود زيدٍ في البلد وبسكناه في مكانٍ، وجهل المكان بخصوصه، فإنّ تلك الخصوصيّة تكون مورداً للالتفات والسؤال، مع كونها معنىً حرفيّاً.

الثاني: أنّ اللحاظ الآليّ إنّما يمنع عن طروّ التقييد على المعنى الحرفي حين لحاظه آليّاً، وأمّا إذا قيّد المعنى أوّلاً بقيدٍ، ثمّ لوحظ المقيّد آليّاً، فلا محذور فيه، إذن: لا مانع من ورود اللحاظ الآليّ على الطلب المقيَّد في رتبةٍ سابقةٍ عليه[٢].

٢. مناقشة الشهيد الصدر للمحقّق النائيني

أورد الشهيد الصدر على المحقّق النائيني بأنّه إن: «أريد بالآليّة المرآتيّة والاستطراقيّة فهذا غير صحيح، كيف والمعاني الحرفيّة ربّما يكون النظر إليها بما هي هي، كما إذا سئل (أين زيد؟) فقيل (في المسجد) حيث يكون النظر إلى النسبة الظرفيّة بين زيدٍ وبين المسجد.

وإن أريد بالآليّة الاندكاك والحاليّة والطرفيّة لمعنىً اسميّ، فلئن سلّمنا أنّ الإطلاق والتقييد لشيءٍ، يحتاج إلى توجّهٍ استقلاليٍّ بهذا المعنى، وسلّمنا أنّ

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٢٩.

(٢) المحاضرات: ج٢ ص٢٣١.

الطرفيّة والآليّة بهذا المعنى، يمنع عن إمكان توجّه النفس استقلالاً إلى المعنى، كان بالإمكان حلّ الإشكال عن طريق تقييد المعنى الحرفي من خلال مفهومٍ اسميٍّ مشيرٍ إليه، كما في عمليّة وضع الحروف لمعانيها من خلال الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، الذي هو أيضاً نوع حكمٍ على المعاني الحرفيّة، فلا استحالة في تقييد مدلول الهيئة الحرفي»[١].

الدليل الثالث: للآخوند الخراساني

وهو ما ذكره قُدِّسَ سِرُّهُ بعنوان «إنْ قلت»، وحاصله: أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة، يستلزم التفكيك بين الإنشاء والمنشأ، والإيجاب والوجوب، وحيث إنّ التفكيك بين الإيجاب والوجوب غير معقول في التشريعيّات، كما أنّ التفكيك بينهما في التكوينيّات غير معقول أيضاً... وكلّما استلزم المحال فهو محال.

بعبارة أخرى: إنّ رجوع القيد إلى الهيئة يوجب تحقّق الإيجاب دون الوجوب، فيقع التفكيك المحال؛ لأنّه إن رجع القيد في «إذا زالت الشمس فصلّ» إلى الهيئة، جاء السؤال: هل وجد الوجوب بهذا الإنشاء عند الزوال أم لا؟ فإن كان الجواب: لم يوجد الوجوب عنده، وقعت الحاجة إلى إنشاءٍ آخر لوجوب الصلاة عند الزوال، وإنْ أجيب بوجود الوجوب عند الزوال ـ والمفروض تحقّق الإنشاء قبل الزوال بمدّة ـ لزم الانفكاك بين الإنشاء والمنشأ، وهو الإشكال.

وهذا ما ذكره بقوله: «فإن قلت: على ذلك يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ؛ حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله فلابدّ أن لا يكون قبل حصوله طلبٌ وبعثٌ وإلّا لتخلّف عن إنشائه وإنشاء أمرٍ على تقديرٍ،

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٩٥.

كالإخبار به بمكانٍ من الإمكان كما يشهد به الوجدان»[١].

١. جواب صاحب الكفاية

أجاب صاحب الكفاية هذا الدليل بالنقض بالإخبار، فإنّه يمكن الإخبار عن الشيء الآن مع كون وجود المخبر به فيما بعد، كقولك لشخص: أزورك في يوم الجمعة، ومن الواضح أنّ وزان الإنشاء عين وزان الإخبار، حيث قال: «قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله، فلابدّ أن لا يكون قبل حصوله طلبٌ وبعث، وإلّا لتخلّف عن إنشائه وإنشاء أمرٍ على تقديرٍ كالإخبار به بمكانٍ من الإمكان كما يشهد به الوجدان، فتأمّل جيّداً»[٢].

٢. جواب المحقّق الإيرواني

علّق المحقّق علي الإيرواني على الدليل الثالث من أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة يستلزم التفكيك بين الإنشاء والمنشأ، حيث قال: «هذا التالي إمّا غير لازمٍ أو غير ضارٍّ؛ فإنّه إن كان المراد من تفكيك الإنشاء عن المنشأ هو تفكيك إنشاء الأمر عن كون الأمر منشأً ـ أعني عنوان الفعل والانفعال المتضايفان ـ (فذلك) غير لازمٍ؛ لأنّ إنشاء الأمر في القضيّة التعليقيّة كما هو حاصلٌ قبل تحقّق الشرط، كذلك الأمر منشأٌ قبل تحقّقه، والأمر الإنشائي حاصلٌ قبله، فإنّهما شيءٌ واحد، والتفاوت بالاعتبار كما في الكسر والانكسار، والذي هو غير حاصلٍ قبل الشرط عبارةٌ عن الإرادة الحقيقيّة القائمة بنفس المولى والمنشئ، وإن كان المراد حصول تفكيك الإنشاء عن الإرادة الحقيقيّة، حيث إنّ الإنشاء حاصلٌ في الحال، والإرادة الحقيقيّة حاصلةٌ في الاستقبال، وعند تحقّق المعلّق عليه (فذلك) غير ضارٍّ، وليس ذلك من تفكيك الإنشاء عن

---

(١) كفاية الأصول: ص٩٧.

(٢) المصدر السابق.

المنشأ؛ إذ ليس المنشأ هي الإرادة الحقيقيّة كي يلزم تفكيك الإنشاء عن المنشأ فإنّ الإرادة القائمة بالنفس ليست من الأمور الإنشائيّة بل هي من الأمور الواقعيّة الحاصلة من مبادئ الإرادة فهي إمّا حاصلة من مباديها أو غير حاصلة لا تكاد تحصل بالإنشاء»[1].

٣. جواب المحقّق الأصفهاني

«الأولى أن يقال: إنّ الإنشاء إذا أريد به ما هو من وجوه الاستعمال، فتخلّفه عن المستعمل فيه محال، وجد البعث الحقيقي أم لا.

وإذا أريد به إيجاد البعث الحقيقي، وهو الملازم للوجود، فالجواب عنه: أنّ الإثبات ملازمٌ للثبوت المناسب له، وما هو الثابت فعلاً هو البعث بثبوت فرضيّ تقديريّ؛ حيث جعل المرتّب عليه واقعاً موقع الفرض والتقدير، وإثبات شيءٍ كذلك لا يتخلّف عن الثابت بذاك النحو من الثبوت. وأمّا ثبوت البعث تحقيقاً فيتبع ثبوت المرتّب عليه تحقيقاً، والإنشاء لا يكون مطابقاً ومصداقاً لإثبات البعث تحقيقاً إلّا بعد ثبوته تحقيقاً، فلا إثبات كذلك كي يلزم التخلّف»[2].

٤. جواب السيّد الخوئي

قال في «المحاضرات»: «الصحيح أن يقال: لا مدفع لهذا الإشكال بناءً على نظريّة المشهور من أنَّ الإنشاء عبارةٌ عن إيجاد المعنى باللفظ، ضرورة عدم إمكان تخلّف الوجود عن الإيجاد، وأمّا بناءً على نظريّتنا: من أنّ الإنشاء عبارةٌ عن إبراز الأمر الاعتباري في الخارج بمبرزٍ من قولٍ أو فعل، فيندفع الإشكال من أصله.

---

(١) نهاية النهاية في شرح الكفاية: ج١ ص١٤١.

(٢) نهاية الدراية: ج٢ ص٦٤.

قال: والسبب في ذلك هو: إنّ المراد من (الإيجاب) إمّا إبراز الأمر الاعتباري النفساني، وإمّا نفس ذاك الأمر الاعتباري، وعلى كلا التقديرين، لا محذور من رجوع القيد إلى مفادّ الهيئة.

أمّا على الأوّل: فلأنّ كلّاً من الإبراز والمبرز والبروز فعليّ، فليس شيءٌ منها معلَّقاً على أمرٍ متأخّر، وهذا ظاهر.

وأمّا على الثاني: فلأنّ الاعتبار من الأمور النفسانيّة ذات التعلّق كالعلم والشوق، وكما يتعلّق بأمرٍ حاليٍّ كذلك يتعلّق بأمرٍ متأخّر، فلا محذور من أنْ يكون الاعتبار فعليّاً والمعتبر متأخّراً، والتفكيك بينهما جائز.

والحاصل: إنّه بناءً على مسلك المشهور لا يجوز التفكيك، لأنّه من الإيجاد والوجود، وأمّا على مسلكه فإنّه لا يقاس بالتفكيك بين الإيجاد والوجود أصلاً»[1].

وقال في «حاشية أجود التقريرات»: «ويردّه: أنّ الإيجاب، إنْ أريد به إبراز المولى لاعتباره النفساني، فالإبراز والبروز والمبرَز كلّها فعليّة، من دون أنْ يكون شيءٌ منها متوقّفاً على حصول أمرٍ في الخارج، وإنْ أريد به الاعتبار النفساني، فبما أنّه من الصفات ذات الإضافة ـ كالعلم والشوق ونحوهما ـ فلا مانع من تعلّقه بأمرٍ متأخّر، فكما أنّه يمكن اعتبار الملكيّة أو الوجوب الفعليّين، يمكن اعتبار الملكيّة أو الوجوب على تقدير، وأين هذا من تخلّف الإيجاد عن الوجود؟

وغير خفيٍّ أنّ أساس هذا الإشكال يبتني على تخيّل أنّ الجمل الإنشائيّة موجودةٌ لمعانيها في نفس الأمر، مع الغفلة عمّا حقّقناه من أنّه لا يوجد بها شيءٌ أصلاً، وإنّما هي مبرزاتٌ للأمور القائمة بالنفس الممكن تعلّقها بأمرٍ متأخّر،

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٢٣.

ولأجله ذكرنا في محلّه: أنّ امتناع التعليق في العقود والإيقاعات إنّما هو من جهة الإجماع، ولو قطع النظر عنه لما كان مانعٌ عن التعليق أصلاً»[1].

٥. مناقشة الإمام الخميني

أورد السيّد الخميني على الدليل الثالث الذي يقول أنّ رجوع القيد إلى مفاد الهيئة يستلزم التفكيك بين الإنشاء والمنشأ، بقوله: «إنّ الخلط نشأ من إسراء حكم الحقائق إلى الاعتباريات التي لم تشمّ ولن تشمّ رائحة الوجود حتّى يجري عليه أحكام الوجود و(لعمري) إنّ ذلك هو المنشأ الوحيد في الاشتباهات الواقعة في العلوم الاعتباريّة إذ الإيجاد الاعتباري لا مانع من تعليقه، ومعنى تعليقه: أنّ المولى بعث عبده على تقديرٍ وإلزامٍ وحتمٍ شيئاً عليه لو تحقّق شرطه، ويقابله العدم المطلق، أي: إذا لم ينشأ ذلك على هذا النحو»[2].

دليل الشيخ على لزوم رجوع القيد إلى المادّة

أقام الشيخ الأنصاري ضرورة رجوع القيد إلى المادّة، وهو برهانٌ وجدانيّ، فقال ما حاصله: إنّ العاقل إذا التفت إلى شيء، فإمّا يطلب ذلك الشيء أو لا، والثاني خارجٌ عن البحث، وعلى الأوّل: فإمّا يطلبه على جميع تقادير وجوده أو يطلبه على بعض التقادير، والأوّل: خارجٌ عن البحث، وعلى الثاني: فالتقدير إمّا غير اختياريّ، كمطلوبيّة الصلاة على تقدير تحقّق الزوال، وإمّا اختياريّ كمطلوبيّة الحجّ على تقدير الاستطاعة، وفي الاختياري تارةً يكون القيد داخلاً تحت الطلب، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وأخرى لا يكون، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ.

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٩٣، في الهامش.

(٢) تهذيب الأصول، طبع مهر: ج١ ص١٧٥.

يقول الشيخ: ففي جميع صور مطلوبيّة الشيء على تقدير حصول أمرٍ اختياريّ، يكون الطلب فعليّاً والمطلوب غير فعليّ، فيكون القيد دائماً قيداً للمادّة دون الهيئة، إذ المطلوب معلَّق على شيء دون الطلب، سواء قلنا بتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد كما هو الحقّ، أو بعدم التبعيّة كما عليه الأشاعرة. فبناءً على الأوّل: عند ما يتوجّه الإنسان إلى الصلاة المشروطة مصلحتها بالزوال، فهو بالفعل ذو شوق إلى الصلاة حتّى قبل الزوال، لكنّ ظرف الصلاة إنّما هو بعده، وكذا الحجّ على تقدير الاستطاعة، فإنّ الشوق إليه موجودٌ فعلاً ولا قيد له، إلّا أنّ الحجّ يكون بعد الاستطاعة، وكذا الحال في الصلاة والطهارة[1].

(١) مطارح الأنظار: ٤٥ـ٤٦.

(١٧٠)

المسؤوليّة تجاه القيود والمقدّمات

- تقسيم المقدّمات
  ١. المقدّمات الوجوبيّة
  ٢. المقدّمات الوجوديّة
    أ. مقدّمات الواجب الشرعيّة
    ب. مقدّمات الواجب العقليّة
- الفرق بين المقدّمة الشرعيّة والمقدّمة العقليّة
- بحث إضافي في مقدّمة الوجوب والواجب
  (١) مقدّمة الوجوب هي المقدّمة التي يتوقف عليها الوجوب
  (٢) مقدّمة الوجوب لا دخالة لها في تحقّق الوجوب

المسؤوليّة تجاه القيود والمقدّمات

تنقسمُ المقدّماتُ الدخيلةُ في الواجب الشرعيّ إلى ثلاثةِ أقسام:

الأوّل: المقدّماتُ التي تتوقّفُ عليها فعليّةُ الوجوب، وهي إنّما تكونُ كذلك بالتقييد الشرعيّ، وأخذِها مقدّرةَ الوجود في مقام جعل الحكم على نهج القضيّة الحقيقيّة؛ لأنّ الوجوبَ حكمٌ مجعولٌ تابعٌ لجعله، فما لم يقيّد جعلاً بشيء، لا يكون ذلك الشيءُ دخيلاً في فعليّته. وتسمّى هذه المقدّماتُ بالمقدّمات الوجوبيّة، كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ.

الثاني: المقدّماتُ التي يتوقّفُ عليها امتثالُ الأمرِ الشرعيّ، بسبب أخذ الشارِع لها قيداً في الواجب، وتسمَّى بالمقدّماتِ الشرعيّةِ الوجوديّة، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

الثالث: المقدّماتُ التي يتوقّفُ عليها امتثالُ الأمرِ الشرعيّ، بدون أخذها قيداً مِن قبل الشارع، كقطع المسافةِ إلى الميقات بالنسبة إلى الحجّ الواجبِ على البعيد، ونصب السلّمِ بالنسبة إلى مَن وجَبَ عليه المكثُ في الطابق الأعلى، وتسمّى بالمقدّماتِ العقليّةِ الوجوديّة.

وبالمقارنةِ بينَ هذينِ القسمينِ مِن المقدّماتِ الوجوديّةِ نلاحظ: أنّه في مورد المقدّمةِ الشرعيّةِ الوجوديّةِ قد تعلّقَ الأمرُ بالمقيّد، والمقيّدُ عبارةٌ عن ذاتِ المقيّدِ والتقيُّد، وأنّ المقدّمةَ المذكورةَ مقدّمةٌ عقليّةٌ للتقيُّد، بينما نجدُ أنّ المقدّمةَ العقليّةَ الوجوديّةَ هي مقدّمةٌ لذاتِ الفعل.

الشرح

بعدما انتهينا في المبحث السابق من معرفة معنى الوجوب والواجب، وتبين: أنّ الوجوب هو الحكم الشرعيّ الذي يبعث نحو الشيء الذي تعلّق به بدرجة الإلزام، مثل وجوب الحجّ على المسلم، المستفاد من قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ (آل عمران: ٩٧). أمّا الواجب، فهو: الفعل الذي فرضه الله على العباد ولم يرخّص لهم في تركه، أو: هو الفعل الذي ألزم الشارع بالإتيان به، من قبيل فعل الحجّ أو فعل الصلاة.

شرع المصنّف في هذا المبحث في بيان مقدّمات كلٍّ من الوجوب والواجب.

ومن الجدير بالذكر: أنّ المراد بمصطلح القيود في المقام هو نفس مصطلح المقدّمات، لذلك تارة يعبّر بالقيود وأخرى بالمقدّمات.

وهناك عدّة تقسيمات للمقدّمة، منها تقسيمها إلى وجوبيّة ووجوديّة، وإلى مقدّمات عقليّة وشرعيّة وعاديّة، وإلى مقدّمات داخليّة وخارجيّة، وإلى مقدّمة صحّة، وإلى الشرط المتقدّم والمتأخّر والمقارن ونحوها.

وقد خصّص المصنّف البحث في المقام في مقدّمات الوجوب والواجب، وبيان متى يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد وتحصيل القيود والمقدّمات؟

أمّا بقيّة المقدّمات فلم يتعرّض لها في المقام، ولعلّ عدم تعرضه لها في المقام لعدم وجود أثرٍ يترتّب عليها، وهذا ما ذكره في بحثه الخارج بقوله:

(الفصل الأوّل: في تقسيمات المقدّمة.

قسّمت المقدّمة إلى أقسام، منها: المقدّمة الوجوديّة، والمقدمة الوجوبيّة، وقد أشرنا إليهما في تحقيق عنوان النزاع.

وهنا تقسيمات أخرى لا موجب للتعرّض لها، ولا أثر للحديث عنها، من قبيل تقسيمها إلى مقدّمة عقليّة، وشرعيّة، ومقدّمة وجود، ومقدّمة صحّة،

ومقدّمة داخليّة وخارجيّة، كما قسّمت ـ كما في الكفاية ـ إلى الشرط المقارن والمتقدّم والمتأخّر، فإن هذه الأقسام كلّها مستأنفة في المقام؛ إذ إنّه متى ما تحقّقت المقدّميّة الوجوديّة، جاء النزاع وجرى الكلام في وجوبها، وعدم وجوبها سواء أكانت المقدّميّة ذاتيّة، وهي المسمّاة بالمقدمة العقليّة، من قبيل: «نصب السلّم للكون على السطح»، أو كانت مقدّمةً شرعيّةً عرضيّةً نشأت من تقييد الواجب بفعلٍ من الأفعال، كمقدميّة الوضوء للصلاة، الناشئة من أخذ الصلاة مقيّدةً بالوضوء، فإنّ ذات الصلاة غير متوقّفةٍ على الوضوء، لكنّ الصلاة المقيّدة بالوضوء بما هي مقيّدة، متوقّفةٌ عليه، وهذا المسمّى بالمقدّمة الشرطيّة.

وعلى أيّ حال، فأيّ شيءٍ يكون مقدمةً وجوديّة، يكون موجباً للدخول في محلّ النزاع، ويُبحث فيه عن وجوبه، وعدم وجوبه.

قلت: كلّ تلك التقسيمات لا موجب ولا أثر للتعرّض لها، وإنّما الذي يستحقّ التعرّض له، هو آخر هذه التقسيمات، وهو تقسيم المقدّمة إلى الشرط المقارن والمتقدّم والمتأخّر، تمهيداً للدخول في إشكاليّة تعقّل الشرط المتأخّر بل المتقدّم، كما ألحقه المحقّق الخراساني به حيث ادّعى سراية إشكال تعقّل المتأخّر إلى المتقدّم.

وصياغة إشكال عدم تعقّل الشرط المتأخّر هو أن يقال: إنّ الشرط المتأخّر غير معقولٍ في نفسه؛ باعتبار أنّ هذا الشرط إمّا أن يفرض أنّه لا يؤثّر في مشروطه شيئاً، وإمّا أن يفرض أنّه يؤثّر شيئاً)[1].

ولذا يكتسب البحث الهيكليّة التالية:

١. تقسيم المقدّمات.
٢. الفرق بين المقدّمات.
٣. مسؤوليّة المكلّف حول هذه المقدّمات والقيود.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥ ص١١، تقرير الشيخ عبد الساتر.

تقسيم المقدّمات

قسّم المصنّف المقدّمات إلى قسمين، هما:

الأوّل: المقدّمات الوجوبيّة. وهي القيود والشرائط التي أُخذت بنحوٍ يكون الوجوب مترتّباً عليها، ويعبَّر عنها بقيود الحكم، وبدونها لا يكون للحكم وجود أصلاً.

بعبارة أخرى: هي القيود التي أُخذت مقدّرة الوجود على نهج القضيّة الحقيقية، وإذا تحقّقت هذه القيود والمقدّمات في الخارج، تحقّقت فعليّة الحكم، وإذا لم تتحقّق خارجاً، فلا تتحقّق فعليّة الحكم.

وهذه المقدّمات، من قبيل البلوغ والعقل والقدرة بالنسبة للتكاليف، والاستطاعة بالنسبة لوجوب الحجّ.

والسبب في اعتبار هذه القيود من شرائط الحكم ومن المقدّمات الوجوبيّة، هو لأنها أُخذت في الحكم بنحوٍ لو اتّفق وجودها خارجاً، لتحقّقت فعليّة للحكم. فالتعبير عنها بالمقدّمات هو بسبب أنّ فعليّة الحكم منوطٌ بتحقّقها، فقبل أن تتحقّق الاستطاعة خارجاً، لا فعليّة لوجوب الحجّ.

الثاني: المقدّمات الوجوديّة. والمراد بها مقدّمات الواجب. وهي المقدّمات التي يتوقّف عليها امتثال الأمر الشرعي، أي: متعلّق الوجوب وهو الواجب، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وأمّا أصل الوجوب ـ كوجوب الصلاة ـ فهو فعليٌّ وليس مشروطاً بهذه المقدّمات، فوجوب الصلاة ثابتٌ سواء توضّأ المكلّف أم لم يتوضّأ.

قال المحقّق النائيني في الفرق بين مقدّمات الوجوب ومقدّمات الواجب: «إنّ المقدّمة الوجوبيّة: ما كانت واقعةً فوق دائرة الطلب، وتؤخذ مفروضة الوجود في المرتبة السابقة على الطلب، ولا يمكن وقوعها بعد ذلك تحت دائرة الطلب بحيث يلزم تحصيلها؛ للزوم الخلف كما لا يخفى.

وهذا بخلاف المقدّمة الوجوديّة، فإنّها واقعةٌ تحت دائرة الطلب ويلزم تحصيلها»[١].

وتنقسم المقدّمات الوجوديّة وهي مقدّمات الواجب إلى قسمين:

القسم الأوّل: مقدّمات الواجب الشرعيّة

وهي التي أُخذت قيداً في الواجب من قبل الشارع. ومثل هذا القيد يعبرَّ عنه بالقيد الشرعي؛ لأنّ هذا القيد أخذه الشارع وحصّص الواجب به.

ومثاله: الأمر بالصلاة عن طهارة، فإنّ وجوب الصلاة تامٌّ وفعليٌّ عند زوال الشمس، بحيث إنّ المكلّف سواءٌ كان على طهارةٍ أم لا، فهو مطالَبٌ بوجوب الصلاة.

وهذه المقدّمات لو لم يأخذها الشارع في الواجب، لكان المكلّف مختاراً في تطبيق المأمور به على أيّ نحوٍ أراد. فاذا أخذ الشارع القيود، فيجب على المكلّف تطبيق المطلوب على حصّةٍ من الواجب لا مطلق الواجب، ولذلك كان أخذ الشارع لهذه القيود في الواجب يعني تحصيص الواجب إلى حصص والأمر بالحصّة الخاصّة وهي الحصّة الواجدة للقيد دون غيرها.

فإذا أراد امتثال أمر الصلاة فيجب عليه أن يصلّي عن طهارة، لا مطلق الصلاة ولو من دون طهارة، أي: الحصّة الخاصّة من الصلاة وهي الصلاة المقيّدة بالطهارة، فيجب عليه تحصيل الطهارة لكون هذا القيد مطلوباً منه شرعاً.

القسم الثاني: مقدّمات الواجب العقليّة

وهي المقدّمات التي يتوقّف عليها امتثال التكليف، بحيث يستحيل وجود ذي المقدّمة واقعاً بدون وجودها، وبعبارة أخرى: إنّ المقدّمة العقليّة هي التي يتوقّف واقعاً وجود ذي المقدّمة عليها، ويستحيل عقلاً تحصيل ذي

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص١٨٣.

المقدّمة دون تحصيلها أو دون وجودها.

ولم يأخذ الشارع هذه القيود والمقدّمات في دليل الحكم، وإنّما يحكم بها العقل من جهة توقّف امتثال الأمر الشرعيّ عليها، فهي واجبةٌ لأجل توقّف الواجب عليها تكويناً، ويمكن التمثيل لها بالعلل التكوينيّة بالنسبة لمعلولاتها، فلو كان المعلول واجب التحصيل فهذا يتوقّف على إيجاد علّته التكوينيّة التي يستحيل وجود المعلول بدونها، فلو وجب على المكلّف إحراق شيء فإنّ ذلك يستحيل تكويناً إلّا بإيجاد النار، وذلك لأنّ الإحراق معلولٌ تكويناً للنار.

فلو وجب الحجّ على المكلّف المستطيع وصار فعليّاً عليه، وكان موطنه بعيداً عن مكّة، فمن الواضح أنّ امتثال الحجّ الواجب في وقته، يتوقّف على وجود المكلّف في الميقات، فيكون السفر إلى الميقات مقدّمةً وجوديّة، بحيث لا يتمكّن من امتثال الواجب إلّا بالسفر إلى الميقات.

وكذلك ما لو وجب على شخص المكث في مكان عالٍ، فيجب عليه نصب السلّم لأنّه مقدّمةٌ وجوديّة لهذا الواجب، بحيث لو لم يصعد لم يتحقّق منه الواجب أصلاً.

وأُطلق على هذه المقدّمات: المقدّمات العقليّة الوجوديّة؛ تمييزاً لها عن المقدّمات الشرعيّة الوجوديّة، وإلّا فالعقل يحكم بوجوب تحقيق هذه القيود في كلا النحوين كما هو واضح.

الفرق بين المقدّمات الشرعيّة والعقليّة

يمكن بيان الفرق بين القسمين المتقدّمين للمقدّمات الوجوبيّة (الشرعيّة والعقليّة) فيما يلي:

إنّ المقدّمات الشرعيّة الوجوديّة، كالوضوء التي أخذها الشارع قيداً في الصلاة، بنحو أنّ الأمر قد تعلّق بالمقيّد أي بالصلاة المقيّدة بتلك المقدّمة ـ وهي الوضوء ـ ولم يأمر الشارع بذات الصلاة بذات الفعل، أي ذات الصلاة.

ومن الواضح: أنّ المقيّد يرجع بالتحليل العقليّ إلى الأمر بذات المقيّد، أي بذات الصلاة، وإلى الأمر بالتقيّد، بمعنى: وجوب كون الصلاة عن طهارة، ولا يوجد أمرٌ تعلّق بالوضوء أو الطهارة ابتداء، وعليه يكون تحصيل الوضوء والطهارة من باب كونه مقدّمةً لحصول التقيّد بالوضوء.

وعلى هذا فلو جاء المكلّف بالمقيّد وحده، أي بذات الصلاة فقط، لم يكن ممتثلاً للواجب، ولذا يجب عليه إيجاد التقيّد ـ الصلاة متطهّراً ـ ولكن هذا التقيّد لا يحصل إلّا بالإتيان بالطهارة (من وضوءٍ أو غسل أو تيمّم)، فيكون الإتيان بالطهارة مقدّمةً ولكن لا لذات المقيّد - الصلاة ـ ولا لكونه قيداً مأموراً به، بل لكونه - الوضوء أو الطهارة ـ مقدّمةً لتحصيل التقيّد، وهو الصلاة عن طهارة، لأنّ تقيّد الصلاة بكونها صلاةً عن طهارة لا يتمّ ولا يتحقّق إلّا إذا جاء المكلّف بالطهارة، فالطهارة ليست علّةً أو بمثابة العلّة للصلاة، وإنّما هي علّةٌ أو بمثابة العلّة لإيجاد التقيّد المأمور به شرعاً.

والنتيجة: أنّ المقدّمات الشرعيّة الوجوديّة حيث إنّها عبارة عن تحصيص الواجب بالحصّة الخاصّة منه، لذا كان المطلوب هو الفعل المقيّد، والفعل المقيّد هو عبارة عن ذات الفعل مع التقيّد، ومن هنا يكون إيجاد القيد مقدّمةً لحصول التقيّد، والتقيّد هو المقدّمة لحصول الواجب المأمور به.

وهذا بخلافة في المقدّمات العقليّة الوجوديّة، حيث لا يكون هناك إلّا أمرٌ بذات الفعل فقط، وهو الحجّ مثلاً، أمّا المقدّمة ـ وهي السفر إلى الميقات ـ فهي ترجع مباشرةً إلى الفعل ذاته أي ذات الحجّ، ولا ترجع إلى الحجّ المقيّد بالسفر؛ لأنّ الشارع لم يأمر بالحجّ المقيّد بالسفر.

وهكذا في الأمر بالكون في المكان العالي، فإنّ الصعود إلى المكان العالي عن طريق السلّم أو غيره، يكون مقدّمةً للواجب نفسه، وهو نفس الكون والمكث في ذاك المكان؛ لأنّ المأمور به ذات الكون، لا الكون المقيّد بصعود السلّم.

والخلاصة: أنّ الشارع إذا أخذ قيداً في الواجب، فيعني ذلك ما يلي:

١. أنّ الشارع يحصّص الواجب بهذا القيد، أي يأمر بالحصّة المقيّدة.

٢. أنّ الأمر بالحصّة يتعلّق بذات الواجب، ويتعلّق بحالة التقيد بذلك القيد، الصلاة زائداً تقيدها بالطهارة، أمّا نفس القيد (الطهارة) فغير داخل في الحصّة؛ لأنّ المطلوب صلاةٌ مقيّدةٌ بالطهارة، فالمطلوب هو الاقتران والتقيد (صلاة مقيّدة بالطهارة).

٣. النسبة بين القيد والتقيّد هي نسبة العلّة إلى المعلول؛ لأنّ تقيّد الصلاة بالطهارة يتحقّق بالطهارة، فالطهارة تسبّب وتوجب التقيّد، لا أنّها تسبّب وتوجد الصلاة، وحينئذٍ تتحقّق الحصّة؛ لأنّ المطلوب هو الحصّة (صلاة مقيّدة بالطهارة).

أمّا النسبة بين القيد والمقيّد، أي بين الطهارة والصلاة، فليست نسبة العلّة والمعلول.

وبعد أن انتهى الكلام حول تقسيم المقدّمات والقيود، يشرع المصنّف ـ في البحث اللاحق ـ في بيان مسؤوليّة المكلّف عن هذه المقدّمات.

تعليق على النصّ

• قوله ﰀ: «**المقدّمات التي تتوقّف عليها فعليّة الوجوب، وهي إنّما تكون كذلك**» مراده من (كذلك) هو: ما يتوقّف عليها فعليّة الوجوب.

• قوله ﰀ: «**وأخذها مقدّرة الوجود في مقام الجعل على نهج القضيّة الحقيقيّة**». يعني: أخذ تلك الشروط على نهج القضيّة الحقيقيّة، وإلّا في القضيّة الخارجيّة لابدّ أن يكون القيد موجوداً خارجاً، فلهذا تجدون أنّ الأعلام حاولوا أن يجعلوا هذه القضايا حقيقيّةً لا قضايا خارجيّة، وذلك أنّ القضيّة الحقيقيّة غير مختصّةٍ بالأفراد الموجودين في الخارج بالفعل، وإنّما شاملةٌ لكلّ

فردٍ تتوافر فيه الشروط المقدّرة، سواء كان ذلك الفرد موجوداً بالفعل أم سيوجد لاحقاً.

• قوله قدس سره: «**وبالمقارنة بين هذين القسمين من المقدّمات الوجوديّة، نلاحظ أنّه في مورد المقدّمة الشرعيّة الوجوديّة قد تعلق الأمر بالمقيّد**» أي: لم يتعلّق الأمر بالمقيّد والقيد، فالوضوء ـ كما في مثال الصلاة ـ ليس داخلاً تحت وجوب الصلاة، بل الذي داخلٌ تحت وجوب الصلاة هو نفس الصلاة المقيّدة، أمّا الوضوء فهو خارجٌ عن هذا الوجوب.

ومن هنا يقول الحكيم السبزواري في المنظومة:

الحصّة الكّليّ مقيّداً يجي ... تقيّدٌ جزءٌ وقيدٌ خارجيّ

أي: «الحصّة هي الكّليّ (مقيّداً يجي) مقصورٌ لضرورة الشعر. (تقيّد جزء) بما هو تقيّدٌ لا بما هو قيدٌ. (وقيدٌ خارجّي) فالحصة لا تغاير نفس الكليّ إلّا بالاعتبار؛ لأنّ القيد خارج، والتقييد بما هو تقييد وإن كان داخلاً إلّا أنّه أمرٌ اعتباريّ لا حكم له في نفسه بل لا نفسيّة له بهذه الحيثيّة»[1].

• قوله قدس سره: «**وأنّ المقدّمة المذكورة مقدّمة عقليّة للتقيّد**». أي: المقدّمة الشرعيّة مقدّمة عقليّة للتقيّد، وإن كانت مقدّمة شرعيّةً للصلاة.

---

(١) شرح المنظومة: ج٢ ص١٠٥.

بحوث إضافية

(١) في الوجوب والواجب

اختلف الأصوليون في تفسير المقدّمتين (الواجب والوجوب). أمّا مقدّمة الوجوب، على قولين:

القول الأوّل: هو القول المشهور، وهو: أنّ مقدّمة الوجوب هي المقدّمة التي يتوقّف عليها الوجوب، بحيث لولاها لا يتحقّق الوجوب، فتكون المقدّمة لها دخالة في تحقّق الوجوب بحيث لو أنّها لم توجد، لم يتحقّق الوجوب، كالاستطاعة بالنسبة إلى وجوب الحجّ، فإنّ وجوب الحجّ يتوقّف تحقّقه على تحقّق الاستطاعة، بحيث لو لم تتحقّق الاستطاعة لبقي وجوب الحجّ معدوماً.

وهذا ذهب إليه من يقول بأنّ الشرط يرجع إلى الهيئة، كما تقدّم تفصيله في البحث السابق.

القول الثاني: وهو أنّ مقدّمة الوجوب لا مدخليّة لها في تحقّق الوجوب، بل الوجوب متحقّقٌ سابقاً سواءٌ تحقّقت المقدّمة أم لا. نعم، الوجوب تعلّق بالواجب على نحوٍ لوحظت هذه المقدّمة مفروضة الوجود وخارجةً عن دائرة التكليف. فوجوب الحجّ تعلّق بالحجّ، وقد كان المولى يلاحظ الاستطاعة مفروضة التحقّق خارجةً عن متعلّق الوجوب.

وبعبارة أخرى: إنّ الوجوب تعلّق بالحج في حال الاستطاعة على نحوٍ تكون الاستطاعة خارجةً عن متعلّق الوجوب، فعلى هذا المذهب يكون الوجوب موجوداً قبل الاستطاعة.

وهذا القول ذهب إليه الشيخ الأنصاري، الذي يرى أنّ الشرط يستحيل أن يرجع إلى الهيئة، وإنّما يرجع إلى المادّة، كما بينّاه مفصّلاً في المبحث السابق، وقد أعرض عن هذا القول أكثر من تأخّر عن الشيخ الأنصاري.

(٢) صاحب الكفاية يرجع المقدّمة الشرعيّة إلى عقليّة

أرجع صاحب الكفاية المقدّمات الشرعيّة إلى المقدّمات العقليّة، بتقريبٍ هو: أنّ اعتبارها شرطاً في المأمور به، معناه: استحالة تحقّق المأمور به بدونها، إذ إنّ المشروط مستحيلٌ وجوده عند عدم وجود شرطه، فاعتبارها من قبل الشارع شرطاً في المأمور به، يفضي إلى إدراك العقل لاستحالة تحقّق المشروط وهو المأمور به دون تحقّقها؛ إذ لا يمكن تحقّق الواجب المتحصّص بها ما لم يكن واجداً لها، حيث قال: «لا يخفى رجوع الشرعيّة إلى العقليّة، ضرورة أنّه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً، إلّا إذا أُخذ فيه شرطاً وقيداً، واستحالة المشروط والمقيّد بدون شرطه وقيده، يكون عقليّاً»(١).

وذهب إلى ذلك أيضاً السيّد الخميني حيث قال: «إنّ الشرائط الشرعيّة ترجع إلى العقليّة، فما يرى أنّه يمكن وجوده بغير المقدّمة الشرعيّة، كالصلاة التي يتوهّم إمكان وجودها بلا طهارةٍ عقلاً، لا يكون كذلك واقعاً؛ فإنّها حقيقةٌ واقعيّةٌ لا يمكن تحقّقها إلّا بالطهور، فالشرائط الشرعيّة مقدّماتٌ عقليّةٌ كشف عنها الشارع»(٢).

لكنّ المحقّق العراقي أورد على ما ذكر من إرجاع المقدّمة الشرعيّة إلى العقليّة: «بأنّه بعد توسيط جعل الشارع واعتباره، أو قضاء العادة وإن كان الأمر كما ذكر من صيرورة التوقّف عقليّاً، الّا أنّ هذا المقدار لا يقتضي رجوع الشرعيّة والعاديّة إلى العقليّة؛ من جهة أنّ حكم العقل بالتوقّف حكمٌ واردٌ على المقدّمة، فارغاً عن الإناطة التي هي مناطُ مقدميّة الشيء. وحينئذٍ نقول: بأنّ محطّ النظر في هذا التقسيم إنّما هو في أصل تلك الإناطة، من كونها تارةً

---

(١) كفاية الأصول: ص٩١.

(٢) لمحات الأصول، للسيّد الخميني، تقرير أبحاث البروجردي: ص ١٥٨.

ذاتيّةً محضةً بلا توسيط شيءٍ مِن جعلٍ شرعيّ، أو قضاءٍ عاديّ، وأخرى: شرعيّةً محتاجةً إلى اعتبار الشارع إيّاها، كالصلاة في ظرف الطهارة، فإنّ الإناطة بين الصلاة والطهارة حينئذٍ لم تكن ذاتيّةً وإنّما هي من جهة توسيط جعل الشارع إيّاها، من جهة أنّه لولا جعل الشارع لم يكن إناطة بين الطهور والصلاة بل كان العقل يجوّز تحقّق الصلاة بدون الطهارة، ومجرّد دخلها في المصلحة أيضاً لا يقتضي إناطة الصلاة بها قهراً؛ لإمكان أن لا يعتبرها الشارع فيها في مقام الأمر بها ولو من جهة مصلحةٍ أخرى كمصلحة التسهيل على المكلّفين»[1].

وسيأتي مزيد توضيحٍ في الوجوب الغيري.

---

(١) نهاية الأفكار: ج١ ص٢٧٠.

(١٧١)

مسؤوليّة المكلّف تجاه المقدّمات

- المقام الأوّل: في تحديد مسؤولية المكلّف تجاه المقدّمات الوجوبية
  1. المقدّمات الوجوبيّة ومسؤوليّة المكلّف عنها
  2. المقدّمات الوجوديّة ومسؤوليّة المكلّف عنها
     - ✓ المقدّمة المشتركة بين الوجوب والواجب
     - ✓ مسؤوليّة المكلّف تجاه قيود الوجوب والواجب
- المقام الثاني: تحديد الضابط لجعل المقدّمات وجوبيّة أو وجوديّة

والكلام تارةً يقع: في تحديد مسؤوليّة المكلّف تجاه هذه الأقسام مِن المقدّمات، وأخرى: في تحديد الضابطِ الذي يسيرُ عليه المولى في جعل المقدّمةِ مِن هذا القسم أو ذاك.

أمّا تحديدُ مسؤوليّةِ المكلّفِ تجاهَ المقدّماتِ فحاصله: أنّ الوجوبَ ـ وكذلك كلُّ طلب ـ لا يكونُ محرّكاً نحو المقدّماتِ الوجوبيّة، ولا مديناً للمكلّف بها؛ لأنّه لا يوجد إلّا بعد تحقُّقِها، فكيف يكونُ باعثاً على إيجادها، وإنّما يكونُ محرّكاً نحو المقدّماتِ الوجوديّةِ بكلا قسميها؛ لأنّه فعليٌّ قبلَ وجودِها فيحرِّكُ ـ لا محالةَ ـ نحوَ إيجادِها؛ تبعاً لتحريكِه نحوَ متعلّقِه، بمعنى: أنّ المكلّف مسؤولٌ عقلاً مِن قِبل ذلك التكليفِ عن إيجادِ تلك المقدّمات. وهذا التحريكُ يبدأُ مِن حينِ فعليّةِ التكليفِ المجعولِ. فقَبلَ أن يُصبحَ التكليفُ فعليّاً، لا محركيّةَ له نحو المقدّمات؛ تبعاً لعدم محرّكيّتِه نحوَ متعلّقه؛ لأنّ المحرّكيّةَ من شؤونِ الفعليّة.

وإذا اتّفقَ أنّ قيداً ما كان مقدّمةً وجوبيّةً ووجوديّةً معاً، امتنعَ تحريكُ التكليفِ نحوَه؛ لتفرُّعِه على وجوده، وإنّما يكونُ محرّكاً ـ بعد وجود ذلك القيْد ـ نحو التقيّد. وإيقاعِ الفعلِ مقيّداً به.

وأمّا تحديدُ الضابط الذي يسير عليه المولى، فهو أنّ كلَّ ما كانَ مِن شروطِ الاتّصافِ في مرحلةِ الملاكِ فيأخذُه قيداً للوجوبِ لا للواجب، فيصبحُ مقدّمةَ وجوبيّة. والوجهُ في ذلك واضحٌ؛ لأنّه لمّا كان شرطاً في الاتّصاف، فلا يهتمُّ المولى بتحصيله، بينما لو جعلَه قيداً للواجب وكان الوجوبُ فعليّاً قبلَه، لأصبح مقدّمةً وجوديّة، ولكان التكليفُ محرّكاً نحوَ تحصيلِه، فيتعيّنُ جعلُه

مقدّمةً وجوبيّة.

وأمّا ما كان من شروط الترتّبِ فهو على نحوين:

أحدُهما: أن يكون اختياريّاً للمكلّف، وفي هذه الحالةِ يأخذُه المولى قيداً للواجب؛ لأنّه يهتَمُّ بتحصيله.

والآخرُ: أن يكونَ غيرَ اختياريّ، وفي هذه الحالةِ يتعيّنُ أخذه قيداً للوجوب، إضافةً إلى أخذِه قيداً للواجب. ولا يمكنُ الاقتصارُ على تقييد الواجبِ به؛ إذ مع الاقتصارِ كذلك، يكونُ التكليفُ محرّكاً نحوَه، ومديناً للمكلّف به، وهو غيرُ معقول؛ لعدم كونه اختياريّاً.

وبهذا يتّضح أنّ الضابطَ في جعل شيءٍ قيداً للوجوب أحدُ أمرين: إمّا كونُه شرطَ الاتّصاف، وإمّا كونُه شرطَ الترتّب، مع عدمِ كونهِ مقدوراً.

الشرح

فيما يلي يقع الكلام في مقامين:

المقام الأوّل: في تحديد مسؤوليّة المكلّف تجاه المقدّمات الوجوبيّة

المقام الثاني: تحديد الضابط الذي على أساسه يجعل الشارع المقدّمة وجوبيّة أو وجوديّة شرعيّة أو وجوديّة عقليّة.

المقام الأوّل: في تحديد مسؤوليّة المكلّف تجاه المقدّمات الوجوبيّة

ويقع الكلام أوّلاً في المقدّمات الوجوبيّة، وثانياً في المقدّمات الوجوديّة.

أوّلاً: المقدّمات الوجوبيّة ومسؤوليّة المكلّف عنها

لا يجب على المكلّف السعي لتحصيل المقدّمات الوجوبيّة، لأنّ المحرّك نحو المقدّمات هو الأمر والوجوب، وحيث إنّ الوجوب معدومٌ قبل تحقّق هذه المقدّمات، فكيف يمكن أن يكون الوجوب باعثاً ومحرّكاً نحوها ؟! فإنّ هذا الافتراض معناه تأثير المعدوم في الموجود، وهو مستحيلٌ عقلاً؛ إذ فرض عدم ثبوت الوجوب يعني افتراض عدمه، ومع عدم وجود الوجوب، لا يكون له أيّ تأثيرٍ على المقدّمات من تحريكٍ وباعثيّة.

فالاستطاعة ـ مثلاً ـ التي هي من مقدّمات وجوب الحجّ، لا يجب على المكلّف تحصيلها، لأنّه قبل تحقّقها لا يوجد ـ في حقّه ـ وجوبٌ للحجّ، لكي يحرّك نحوها.

وعليه فلا يمكن أن يكون المكلّف مسؤولاً عن المقدّمات الوجوبيّة، ولا يحكم العقل بوجوب تحصيلها.

بعبارة أخرى: إنّ فرض كون المقدّمة مقدّمةً للوجوب يعني: أنّ الوجوب

متوقّفٌ عليها في وجوده وفعليّته، فقبل وجوده لا محرّك نحو إيجادها وتحصيلها، وبعد وجوده يفترض حصولها وتحقّقها وإلّا لم تكن مقدّمةً له؛ لأنّه يستحيل وجود ذي المقدّمة من دون المقدّمة الموقوف عليها وجوده.

ثانياً: المقدّمات الوجوديّة ومسؤوليّة المكلّف عنها

وأمّا المقدّمات الوجوديّة ـ سواء العقليّة كقطع المسافة، أو الشرعيّة كالطهارة ـ فيكون المكلّف مسؤولاً عن إيجادها وتحصيلها؛ لأنّ الوجوب بعد أن يتحقّق موضوعه يصبح فعليّاً، وإذا صار الوجوب فعليّاً، فهو يدعو إلى إيجاد متعلّقه؛ لأنّ كلّ وجوبٍ وكلّ طلبٍ، يدعو إلى إيجاد متعلّقه، ومتعلّق الوجوب هو الواجب، وعلى هذا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد الواجب، وإلّا يكون مستحقّاً للإدانة والعقاب على تركه، وحيث إنّ الواجب متوقّفٌ على تلك المقدّمات، فيحكم العقل حينئذٍ بلزوم تحصيل تلك المقدّمات وإيجادها؛ وذلك لوجود المحرّك والباعث نحو ذلك، وهو الوجوب والأمر الشرعيّ الثابت والفعلي.

وذلك من قبيل: ما لو أصبح وجوب صلاة الظهر فعليّاً، لفعليّة الزوال، فيلزم أن يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد متعلّق الوجوب وهو الصلاة المقيّدة بالطهارة، كما تقدّم، وعليه لابدّ من تحصيل القيد وهو الطهارة، لكي تقع الصلاة عن طهارة، فيكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد الطهارة، والمحرّك لذلك هو وجوب الصلاة الذي صار فعليّاً بالزوال.

وهكذا الحال فيما لو أصبح وجوب الحجّ فعلياً حينما تتحقّق الاستطاعة، فيكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد متعلّق وجود الحجّ، وعليه لابدّ أن يهيئ مقدّماته كالسفر إلى الميقات.

وبهذا يتحصّل أنّ المكلّف مسؤول بحكم العقل عن تحقيق مقدّمات الواجب سواء كانت شرعيّة أم عقليّة.

ووجه ذلك: هو أنّ الوجوب إذا صار فعليّاً، فيكون محرّكاً نحو إيجاد متعلّقه، وهو الواجب، وحيث إنّ الواجب يتوقّف على مقدّماتٍ عقليّةٍ وشرعيّة، فعليه أن يحصّل هذه المقدّمات.

المقدّمة المشتركة بين الوجوب والواجب

في بعض الحالات تكون المقدّمة مشتركةً للوجوب وللواجب معاً، مثل زوال الشمس، فهو مقدّمةٌ للوجوب، أي: وجوب صلاة الظهر، ومقدّمةٌ للواجب، وهو صلاة الظهر. أمّا سبب كونه مقدّمةً للوجوب، فلأنّه لا وجوب للصلاة قبل زوال الشمس، وأمّا سبب كونه مقدّمةٌ للواجب، فلأنّ المطلوب هو كون الصلاة مقيّدةً بالزوال.

كذلك الحال بالنسبة لشهر رمضان، فهو مقدّمةٌ للوجوب، وهو وجوب صوم شهر رمضان، ومقدّمةٌ للواجب، وهو الصوم أيضاً ؛ لأنّه قبل رؤية الهلال لا وجوب للصوم بذمة المكلّف، كما أنّ الحصّة المطلوبة من المكلّف هي إيقاع الصوم في شهر رمضان، بمعنى: أنّ المكلّف مأمورٌ ومطلوبٌ منه الصوم المقترن بشهر رمضان، فيكون شهر رمضان مقدّمةً للوجوب، ومقدّمةً للواجب معاً.

مسؤوليّة المكلّف تجاه قيود الوجوب والواجب

إذا كانت المقدّمة مشتركةً للوجوب وللواجب معاً، كشهر رمضان الذي هو مقدّمةٌ لوجوب الصوم في رمضان، ومقدّمةٌ للواجب، وهو الصوم في شهر رمضان، فهل يكون المكلّف مسؤولاً عن تحصيل هذه المقدّمات المشتركة؟

والجواب: إنّ المكلّف لا يكون مسؤولاً عن تحصيل المقدّمة التي تكون مشتركةً للوجوب وللواجب معاً ؛ وذلك لأنّه قبل وجود هذه المقدّمة ـ وهي

شهر رمضان مثلاً ـ لا وجود للوجوب، بمعنى: أنّ وجوب الصوم ليس فعليّاً على المكلّف، وعلى هذا لا يكون المكلّف مسؤولاً عن هذه المقدّمة؛ لما تقدّم من أنّ الذي يحرّك المكلّف هو الوجوب، وحيث إنّه قبل تحقّق هذه المقدّمة لا وجوب، وإذا لم يكن الوجوب متحقّقاً، فلا توجد محركيّةٌ للمكلّف، وعليه فلا يكون المكلّف مسؤولاً عن مثل هذه المقدّمة.

بعبارة أخرى: بعد فرض كون المقدّمة للوجوب، فهذا يعني أنّ الوجوب متوقّفٌ عليها في وجوده وفعليّته، فقبل وجود الوجوب لا محرّك نحو إيجاد تلك المقدّمة، وبعد وجوده يفترض تحقّقها، وإلّا ـ أي لو لم تكن المقدّمة موجودة ـ فهذا يعني أنّها لم تكن مقدّمةً للوجوب؛ لأنّه يستحيل وجود ذي المقدّمة من دون المقدّمة المتوقّف عليها وجوده.

وبهذا يتحصل أنّه في حالة فرض وجود مقدّمةٍ مشتركةٍ للوجوب وللواجب معاً، سوف يلحق هذا الفرض بالمقدّمات الوجوبيّة. بمعنى: أنّ المكلّف ليس مسؤولاً عن إيجاد هذه المقدّمات المشتركة.

وخلاصة ما تقدّم:

١. إذا كانت المقدّمة للوجوب فقط، فلا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد هذه المقدّمة، كالاستطاعة بالنسبة للحجّ؛ لأنّه قبل وجوب هذه المقدّمة لا وجوب للحجّ أصلاً، وحيث إنّ الذي يحرّك المكلّف هوالوجوب، فلا يكون المكلّف مسؤولاً عن مقدّمات الوجوب.

٢. أما إذا كانت المقدّمة للواجب فقط، كالطهارة بالنسبة للصلاة، فإنّ المكلّف مسؤول عن ايجادها؛ لأنّ الواجب هو ذات الطبيعة (الصلاة) زائداً التقيّد بالطهارة، والتقيّد لا يحقّقه إلّا القيد أي المقدّمة.

وفي حالة كون المقدّمة مشتركةً بين الوجوب والواجب معاً، فيلحق بالمقدّمات الوجوبيّة التي لا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجادها.

المقام الثاني: تحديد الضابط لجعل المقدّمات وجوبيّة أو وجوديّة

لكي نعرف الضابط الذي على أساسه يجعل المولى المقدّمات وجوبيّة تارة ووجوديّة أخرى، لابدّ أن نستذكر أنواع القيود المتقدّمة للوجوب والواجب، وقد تقدّم أنّ هناك نوعين من القيود والشروط، أحدهما شروط الاتّصاف والآخر شروط الترتّب.

وشروط الاتّصاف تكون مأخوذةً في أصل وجود الملاك والإرادة، وبدون هذه الشروط لا يتّصف الفعل بالمصلحة.

أمّا شروط الترتّب فهي مأخوذةٌ لأجل ترتّب المصلحة وتحصيلها فهي دخيلةٌ في المراد.

إذا تبيّن ذلك نقول: أمّا بالنسبة إلى شروط الاتّصاف، فحيث إنّها مأخوذةٌ في أصل وجود الملاك والإرادة، وبدون هذه الشروط لا يتّصف الفعل بالمصلحة، فحينئذٍ لا يهتمّ المولى بتحصيلها، من قبيل الاستطاعة، التي هي دخيلةٌ في اتّصاف الحجّ بالمصلحة، وبدون الاستطاعة لا يتّصف الحجّ بالمصلحة، وعليه تكون شروط الاتّصاف مقدّماتٍ وجوبيّةً لا وجوديّة.

وسبب ذلك هو: أنّ شروط الاتّصاف تعني: أنّ الملاك متوقّفٌ على وجود تلك الشروط في رتبةٍ سابقة، ولو تقديراً. فإذا لم تكن هذه الشروط والمقدّمات موجودةً ومأخوذة في عالم الجعل والتشريع، فلا توجد مصلحةٌ ولا إرادة إلى ذلك الفعل، فلا يتحقّق وجوبٌ أصلاً. وما دام الوجوب متوقّفاً عليها، فقبل وجودها لا توجد مصلحةٌ ولا إرادةٌ للمولى، ومع عدمها لا يكون المولى مهتمّاً بوجودها في الخارج من قبل المكلّف؛ لأنّه لا يوجد ما يدعوه إلى إيجادها؛ لأنّه لا إرادة له، ومع عدم الإرادة لا يحصل شوقٌ مولويٌّ لها.

أمّا شروط الترتّب فهي مأخوذةٌ شرطاً في ترتّب المصلحة وتحصيلها، فهي دخيلةٌ في المراد، وهذه الشروط والمقدّمات على نحوين:

النحو الأوّل: أن تكون هذه الشروط والمقدّمات اختياريّةً للمكلّف، وداخلةً ضمن قدرته، أي: يكون مختاراً وقادراً على إيجادها أو تركها وإعدامها، ففي هذه الحالة يجعلها المولى مقدّماتٍ وقيوداً للواجب؛ لأنّه يهتمّ بتحصيلها.

ووجه ذلك: أنّ هذه المقدّمات والقيود لمّا كانت من شروط الترتّب، فهذا معناه أنّ الوجوب متحقّقٌ وفعليٌّ في رتبةٍ سابقة، كوجوب الصلاة مثلاً، وحيث إنّ المكلّف مسؤولٌ عن إيجاد متعلّق الوجوب، أي الواجب، وهو فعل الصلاة، وهو الواجب ـ أي الصلاة ـ متوقّفٌ على هذه المقدّمة وهي الطهارة، وبما أنّ المكلّف قادرٌ على إيجاد الطهارة؛لأنّها اختياريّةٌ ومقدورةٌ له، فيكون المولى مهتمّاً بتحصيل المكلّف للطهارة؛ لأنّ المقتضي للتحرّك موجودٌ وهو الوجوب ـ وجوب الصلاة ـ لأنّه ثابتٌ وفعليٌّ بحسب الفرض، فلا يوجد ما يمنع من تحرك المكلّف من إيجاد هذه المقدّمة؛ لأنّها مقدورةٌ وتحت سلطة واختيار المكلّف، فإذا لم يتحرك المكلّف لإيجاد هذه المقدّمة، فيلزم ترك المصلحة؛ لأنّها ـ أي المصلحة ـ لا تستوفى إلّا بالإتيان بالواجب ومقدّماته، وترك المصلحة مع كونها فعليّةً ومنجّزة، ممّا لا يرضاه المولى، وحينئذٍ يكون المكلّف مداناً على ذلك ومستحقّاً للعقاب، وعليه يلزم أخذ هذه المقدّمات من قيود الواجب التي يلزم على المكلّف تحصيلها.

النحو الثاني: أن تكون هذه المقدّمات والشروط غير اختياريّة، وفي هذه الحالة يتعيّن أخذها مقدّماتٍ وقيوداً للوجوب إضافة إلى أخذها قيداً للواجب، ولا يمكن الاقتصار على تقييد الواجب بها؛ إذ لو اقتصر على جعلها قيوداً للواجب فقط، لكان التكليف محرّكاً نحوها، وهو غير معقول؛ لكونها ليست مقدورةً وليست اختياريّةً للمكلّف.

بعبارة أخرى: في المقدّمات والقيود غير الاختياريّة للمكلّف، يقع التضادّ بين المقتضي والمانع؛ وذلك لأنّ هذه القيود لو كانت من شروط الترتّب فهذا

يعني أنّ الوجوب فعليٌّ سابقاً، ممّا يعني وجود المحرّك للمكلّف نحو تحصيل هذه المقدّمات والقيود.

ولكن حيث إنّ هذه المقدّمات والقيود غير اختياريّةٍ للمكلّف، بمعنى أنّه غير قادر على إيجادها، وإذا كان غير قادر على إيجادها يستحيل أن يتوجّه إليه خطابٌ بتحصيلها؛ لاستحالة التكليف بما لا يطاق، وهذا يدلّ أنّ المكلّف لن يتحرّك نحو تحصيل هذه المقدّمات والقيود لأجل وجود المانع، وهو عدم قدرته عليها.

فمن جهةٍ نجد أنّ وجود المقتضي للتحرّك وهو الوجوب الفعليّ؛ لكون هذه المقدّمات والقيود من شروط الترتّب لابدّ أن تكون هذه المقدّمات مقدّمات وجوديّة، ولكن من جهةٍ أخرى نجد وجود المانع من إيجاد هذه المقدّمات وهو عدم قدرة المكلّف على إيجادها؛ لأنها غير اختياريّة، فلابدّ أن تكون مقدّماتٍ وجوبيّةً في النتيجة العمليّة والأثر، ولذلك تكون هذه المقدّمات وجوبيّةً ووجوديّةً معاً.

وعليه، فلا يمكن جعل هذه المقدّمات وجوبيّةً فقط؛ لأنّها ليست دخيلةً في الملاك ولا في الإرادة، لأنها شروطٌ لترتّب المصلحة ولتحقّق المراد، وكذلك لا يمكن جعل هذه المقدّمات وجوديّةً فقط؛ لأنّه إذا كانت وجوديّة، يلزم تكليف المكلّف وأن يكون مسؤولاً عن إيجادها، مع أنّه غير قادرٌ على إيجادها؛ لكونها خارجةً عن اختياره.

فيتّضح ممّا تقدّم: أنّ الضابط في جعل المقدّمات والقيود من المقدّمات الوجوبيّة هو كونها من شروط الاتّصاف أو كونها من شروط الترتّب مع كونها غير مقدورةٍ للمكلّف وغير اختياريّة.

وأمّا إذا كانت القيود والمقدّمات من شروط الترتّب وكانت مقدورةً للمكلّف، فتكون من المقدّمات الوجوديّة للواجب.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**تبعاً لعدم محرّكيّته نحو متعلّقه**». بمعنى: أنّ الوجوب في هذه الحالة لا يحرّك نحو متعلّقه؛ لأنّه لم يكن فعليّاً؛ لأنّ المحركيّة من شؤون الفعليّة.

• قوله قدس سره: «**وإنّما يكون محرّكاً ـ بعد وجود ذلك القيد ـ نحو التقيّد، وإيقاع الفعل مقيّداً به**». يعني بذلك القيد.

• قوله قدس سره: «**وأمّا تحديد الضابط الذي يسير عليه المولى...**». بعد تشخيص المراد من المقدّمات والوجوبيّة (وهي التي اعتبرت مفروض الوجود، بمعنى: أنّه متى ما اتفق تحقّقها ترتّب على ذلك الحكم المناط بها) يتّضح خروجها عن بحث مقدّمات الواجب، وخروجها أيضاً من البحث عن الملازمة بين وجود الشيء ووجوب مقدّماته ـ كما سيأتي تفصيله ـ لأنّ البحث عن الملازمة إنّما هو افتراض تحقّق الفعليّة للوجوب، وعندئذٍ نبحث عن أنّ هذا الوجوب هل يلزم منه وجود مقدّمات؟ ومقدّمات الوجوب ـ كما اتّضح ـ ليست من هذا القبيل، إذ إنّه قبل تحقّقها لا وجوب حتّى نبحث عن استلزامه لوجوب مقدّماته، حيث قلنا إنّ الوجوب إنّما هو مترتّب عليها، فلا يتعقّل أن يترشّح عنه وجوبٌ لمقدّماته بعد افتراض عدمه قبل تحقّق مقدّماته.

فقبل الاستطاعة لا وجوب للحج حتّى نبحث عن أنّه هل يترشّح عن وجوب الحجّ وجوبُ تحصيل الاستطاعة، وبعد تحقّق الفعليّة لوجوب الحجّ بسبب تحقّق الاستطاعة يكون ترشّح الوجوب من وجوب الحجّ إلى الاستطاعة بلا معنى، لأنّه تحصيلٌ للحاصل، إذ المفترض أنّ الاستطاعة قد تحقّقت، وإلّا لم يتحقّق الوجوب.

• قوله قدس سره: «**يتّضح أنّ الضابط في جعل شيء قيداً للوجوب أحد أمرين...**» وأمّا كونه شرط الترتّب مع عدم كونه مقدوراً، فيكون من باب الاضطرار قيداً للوجوب أيضاً.

خلاصة البحث في المسؤوليّة عن القيود والمقدمات

• قسّم المصنّف المقدّمات إلى قسمين، هما:

الأوّل: المقدّمات الوجوبيّة: وهي القيود والشرائط التي أخذت بنحوٍ يكون الوجوب مترتّباً عليها، ويعبَّر عنها بقيود الحكم، وبدونها لا يكون للحكم وجوداً أصلاً.

الثاني: المقدّمات الوجوديّة: وهي المقدّمات التي يتوقّف عليها امتثال الأمر الشرعي، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة.

• تنقسم مقدّمات الواجب وهي المقدّمات الوجوديّة إلى قسمين:

الأوّل: مقدّمات الواجب الشرعيّة، وهي التي أُخذت قيداً في الواجب من قبل الشارع، ويعبَّر عنها بالقيد الشرعي؛ لأنّ هذا القيد أخذه الشارع.

الثاني: مقدّمات الواجب العقليّة، وهي المقدّمات التي يتوقّف عليها امتثال التكليف، بحيث يستحيل وجود ذي المقدّمة واقعاً بدون وجودها، ولم يأخذ الشارع هذه القيود والمقدّمات في دليل الحكم.

• الفرق بين المقدّمة الشرعيّة والمقدمة العقليّة هو: أنّ المقدّمات الشرعيّة الوجوديّة كالوضوء التي أخذها الشارع قيداً في الصلاة، بنحو أنّ الأمر قد تعلّق بالمقيّد أي بالصلاة المقيدة بتلك المقدّمة ولم يأمر الشارع بذات الصلاة بذات الفعل، فالمقيّد يرجع بالتحليل العقليّ إلى الأمر بذات المقيّد أي بذات الصلاة وإلى الأمر بالتقيّد، وهذا بخلافة في المقدّمات العقليّة الوجوديّة، حيث لا يكون هناك إلّا أمرٌ بذات الفعل فقط، وهو الحجّ مثلاً، أمّا المقدّمة ـ وهي السفر إلى الميقات ـ فهي ترجع مباشرةً إلى الفعل ذاته، أي: ذات الحجّ، ولا ترجع إلى الحجّ المقيّد بالسفر؛ لأنّ الشارع لم يأمر بالحجّ المقيّد بالسفر.

• النسبة بين القيد والتقيّد هي نسبة العلة إلى المعلول.

• إذا كانت المقدّمة للوجوب فقط، فلا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد

هذه المقدّمة، أمّا إذا كانت المقدّمة للواجب فقط، كالطهارة بالنسبة للصلاة، فإنّ المكلّف مسؤول عن إيجادها؛ وفي حالة كون المقدّمة مشتركةً بين الوجوب والواجب معاً، فيلحق بالمقدّمات الوجوبيّة التي لا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجادها.

• الضابط في جعل المقدّمات والقيود من المقدّمات الوجوبيّة هو كونها من شروط الاتّصاف أو كونها من شروط الترتّب مع كونها غير مقدورةٍ للمكلّف وغير اختياريّة.

وأمّا إذا كانت القيود والمقدّمات من شروط الترتّب وكانت مقدورةً للمكلّف، فتكون من المقدّمات الوجوديّة للواجب.

(١٧٢)

القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد

- مقدّمات تمهيديّة

  الأولى: الأحكام الشرعيّة توضع على نحو القضيّة الحقيقيّة

  الثانية: المشروط على ثلاثة أقسام

  الثالثة: الشروط على ثلاثة أقسام

- تقرير إشكال الشرط المتأخّر
- جواب السيد الخوئي على الشرط المتأخّر
- تحقيق المصنّف في الجواب المتقدّم
- جواب ثانٍ على الشرط المتأخّر
- تأويلات الشرط المتأخّر للقائلين باستحالته

القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد

القيدُ ـ سواءٌ كان قيداً للحكم المجعول، أو للواجب الذي تعلّقَ به الحكم ـ قد يكون سابقاً زماناً على المقيّد به، وقد يكونُ مقارناً.

فالقيدُ المتقدّمُ للحكم، من قبيل: هلالِ شهرِ رمضانَ، الذي هو قيدٌ لوجوب الصيام، مع أنّ هذا الوجوبَ يبدأُ عند طلوع الفجر.

والقيدُ المقارنُ للحكم، مِن قبيلِ: الزوال بالنسبة إلى الصلاة.

والقيدُ المتقدّمُ للواجب، مِن قبيلِ: الوضوءِ؛ بناءً على كون الصلاةِ مقيّدةً بالوضوء لا بحالةٍ مسبّبةٍ عنه مستمرّة.

والقيدُ المقارنُ له، من قبيل: الاستقبالِ بالنسبةِ إلى الصلاة.

وقد افتُرِضَ في الفقه أحياناً كونُ القيد متأخّراً زماناً عن المقيّد، ومثاله في قيود الحكم: قيديّةُ الإجازةِ؛ لنفوذِ عقدِ الفضوليّ، بناءً على القول بالكشف. ومثالُه في قيود الواجب: غسلُ المستحاضةِ في الليل، الدخيلُ في صحّةِ صيامِ النهارِ المتقدّم، على قولِ بعضِ الفقهاء.

ومن هنا وقع البحثُ في إمكان الشرطِ المتأخّرِ وعدمِه، ومنشأُ الاستشكالِ هو أنّ الشرطَ والقيدَ بمثابةِ العلّة أو جزءِ العلّةِ للمشروط والمقيّد، ولا يُعقَلُ أن تتأخّرَ العلّة، أو شيءٌ مِن أجزائها، زماناً عن المعلول، وإلّا يلزمُ تأثيرُ المعدوم في الموجود، لأنّ المتأخّرَ معدومٌ في الزمان السابق، فكيف يؤثّرُ في وقتٍ سابقٍ على وجوده.

وقد أُجيبَ على هذا البرهان:

أمّا فيما يتعلّقُ بالشرط المتأخّرِ للواجب، فبأنَّ كونَ شيءٍ قيداً للواجب،

مرجعُه إلى تحصيص الفعلِ بحصّةٍ خاصّة، وليس القيدُ علّةً أو جزءَ العلّةِ للفعل. والتحصيصُ كما يمكنُ أن يكونَ بإضافتِه إلى أمرٍ مقارنٍ أو متقدّم، كذلك يمكنُ أن يكونَ بأمرٍ متأخّر.

وأمّا فيما يتعلّقُ بالشرط المتأخّرِ للحكم، فبأنَّ الحكمَ تارةً يرادُ به الجعل، وأخرى يرادُ به المجعول. أمّا الجعلُ فهو منوطٌ بقيود الحكم بوجودها التقديريِّ اللحاظيّ، لا بوجودها الخارجيّ ـ كما تقدّم ـ ووجودها اللحاظيُّ مقارنٌ للجعل. وأمّا المجعولُ فهو وإن كان منوطاً بالوجود الخارجيّ لقيود الحكم، ولكنّه مجرّدُ افتراضٍ، وليس وجوداً حقيقيّاً خارجيّاً، فلا محذورَ في إناطتِه بأمرٍ متأخّر.

والتحقيق: أنّ هذا الجوابَ وحدَه ليس كافياً، وذلك لأنّ كون شرطٍ قيداً للحكم والوجوب أو للواجب، ليس جزافاً، وإنّما هو تابعٌ للضابط المتقدّم، وحاصلُه: أنّ ما كان دخيلاً وشرطاً في اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، يؤخذ قيداً للوجوب. وما كان دخيلاً وشرطاً في ترتّب المصلحة على الفعل، يؤخذ قيداً للواجب.

والجوابُ المذكورُ إنّما نظرَ إلى دخل الشرط بحسب عالمِ الجعلِ في تحصيص الواجب، أو في الوجوبِ المجعول، وأغفلَ ما يكشفُ عنه ذلك من دخلِ قيدِ الواجبِ في ترتّبِ المصلحةِ ووجودِها، ودخلِ قيد الوجوبِ في اتّصافِ الفعلِ بكونه ذا مصلحةٍ، وترتّبُ المصلحةِ أمرٌ تكويني. واتّصافُ الفعل بكونه ذا مصلحةٍ أمرٌ تكوينيٌّ أيضاً، فكيف يعقل أن يكون الأمرُ المتأخّر، كغسل المستحاضة في ليلة الأحدِ مؤثّراً في ترتّب المصلحة على الصوم في نهار السبتِ السابقِ إذا أُخذ قيداً للواجب؟ وكيف يُعقَلُ أن يكونَ الأمرُ

المتأخّر، كالغسلِ المذكور، مؤثّراً في اتّصافِ الصَّومِ في يومِ السبتِ بكونه ذا مصلحةٍ إذا أُخذ قيداً للوجوب؟

ومِن هنا قد يقال باستحالةِ الشرطِ المتأخّر، ويُلتزَمُ بتأويل الموارد التي تُوهمُ ذلك بتحويل الشرطيّة مِن أمرٍ متأخّر، إلى أمرٍ مقارن، فيقال مثلاً: إنّ الشرطَ في نفوذ عقدِ الفضوليّ على الكشف ليس هو الإجازةَ المتأخّرة، بل كونُ العقدِ ملحوقاً بالإجازة، والشرطُ في صوم المستحاضة يومَ السبت، كونُه ملحوقاً بالغسل، وهذه صفةٌ فعليّةٌ قائمةٌ بالأمر المتقدّم.

الشرح

مقدّمات تمهيديّة

شرع المصنّف في البحث المسمّى بالشرط المتأخّر، وهو بحثٌ لا يخلو من دقّة. وقبل الولوج في البحث ينبغي تقديم عدد من المقدّمات:

المقدّمة الأولى: الأحكام الشرعيّة توضع على نحو القضيّة الحقيقيّة

إنّ الأحكام الشرعيّة عبارة عن قوانين توضع على نحو القضيّة الحقيقيّة. وهذه القوانين لها جهتان.

الأولى: جهة الوضع والجعل، وهذه جهةٌ اعتباريّةٌ محضة، لا تحتاج إلى أكثر من أنّ الشارع يضع الأحكام في اللوح المخصوص للشريعة.

الثانية: جهة الملاك؛ وذلك لعلمنا بأنّ الشارع حكيم، فلا يضع حكماً شرعّياً إلّا لوجود مصلحة أو مفسدة اقتضت وضعه، وكذلك لا يدخل في الحكم أي خصوصيّة سواء في الموضوع أو في المتعلّق إلّا لمصلحةٍ تقتضيه، وكلّ ذلك واضحٌ على مذهب العدليّة القائلين بأنّ الأحكام تابعةٌ للمصالح والمفاسد.

المقدّمة الثانية: المشروط على ثلاثة أقسام

الأوّل: الوجوب، وشرطه يسمّى بشرط الوجوب.

الثاني: الواجب، وشرطه يسمّى مقدّمة الواجب، أو شرط الواجب، أو مقدّمة الوجود، ونحو ذلك.

الثالث: الحكم الوضعي، وشرطه يسمى شرط الوضع ونحوه.

والفرق بين الأوّل والثالث هو: أنّ الأوّل حكمٌ تكليفيّ، والثاني حكمٌ وضعيّ.

ولا يخفى أنّ المراد بشرط الوجوب هو: ما يشمل شرط الحكم التكليفي سواء كان استحباباً أو وجوباً أو حرمة وغير ذلك، وهو واضح.

المقدّمة الثالثة: الشروط على ثلاثة أقسام

القسم الأوّل: الشرط المتقدّم، وهو الشرط الذي وُجد وانقضى وجودُه قبل زمان وجود المشروط، وهو على نحوين:

النحو الأوّل: شرط أو قيد الوجوب أو الحكم المجعول المتقدّم زماناً على زمان الحكم أو الوجوب، من قبيل: هلال شهر رمضان، فإنّه قيد متقدّم على وجوب الصوم؛ لأنّه قبل ثبوت الهلال بأحد طرقه الشرعيّة ـ الرؤية والبيّنة والشياع ـ لا وجوب للصوم.

وهذا يعني: أنّ هذا القيد بمثابة العلّة للوجوب، فإذا تحقّق الهلال صار الصوم واجباً، ولكنّه لا يبدأ من حين ثبوت الهلال، بل من حيث طلوع الفجر، وهكذا الحال بالنسبة لقيديّة الاستطاعة بالنسبة لوجوب الحجّ، فإنّها قيدٌ متقدّمٌ للوجوب، والوجوب لا يبدأ إلّا من حين اليوم الثامن من ذي الحجّة.

النحو الثاني: قيد أو شرط الواجب المتقدّم زماناً على زمان الواجب، من قبيل: شرطيّة الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، بناءً على أنّ الشرط في الصلاة هو نفس أفعال الوضوء من غسل الوجه اليدين ومسح الرأس والرجلين، فعلى هذا يكون الوضوء شرطاً متقدّماً؛ لأنّ أفعال الوضوء قد وجدت وانقضى وجودها قبل زمان وجود الصلاة[1].

---

(١) وهناك قولٌ آخر بالنسبة لشرطيّة الوضوء في الصلاة وهو: أن يكون الشرط أثر هذه الأفعال كما لو بنينا على أنّ أفعال الوضوء علّةٌ لحدوث وصف الطهارة في المتوضّئ فنفرض أنّ شرط الصلاة هو هذا الوصف، فعلى هذا يكون الوضوء شرطاً مقارناً؛ لأنّ الشرط هو الوصف

وكذلك من قبيل: قيديّة الوضوء أو الغسل بالنسبة للطواف؛ لأنّه كالصلاة، ومن قبيل: قيديّة الختان في صحّة الحجّ؛ فإنّه قيد متقدّم على الحجّ، أي يجب تحقّقه قبل الحجّ الواجب.

القسم الثاني: **القيد المقارن**، وهو الشرط الذي عاصر وجودُه وجودَ المشروط، وله نحوان:

النحو الأوّل: شرط أو قيد الوجوب أو الحكم المجعول، المقارن زماناً لزمان الوجوب، من قبيل: شرطيّة الزوال بالنسبة لوجوب صلاة الظهر، حيث لا تجب صلاة الظهر إلّا بزوال الشمس، فالزوال زمان وجوب صلاة الظهر.

النحو الثاني: قيد أو شرط الواجب الذي يكون زمانه مقارناً لزمان الواجب، من قبيل: استقبال القبلة، فإنّه يشترط في الصلاة، وهذا القيد يجب تحقّقه من حين الشروع في الصلاة الواجبة إلى حين الفراغ منها. وكذلك الطهارة التي تحصل بالوضوء أو الغسل أو التيمّم إذا قلنا بأنّ الشرط هو الطهارة لا نفس الأفعال.

وهذان النوعان من القيود ـ المقارنة والمتقدّمة ـ سواء كانت راجعةً إلى الحكم أو إلى متعلّق الحكم، لا إشكال في إمكانها ووقوعها أيضاً.

أمّا القيود المقارنة للوجوب أو للواجب فالأمر فيها واضح؛ لأنّ القيد لمّا كان بمثابة العلّة أو جزء العلّة، فلابدّ أن يكون شيءٌ منها مقارناً ومعاصراً لزمان المعلول.

وهذا الوصف (الطهارة) وإن وُجد قبل زمان الصلاة إلّا أنّه قد استمرّ وجوده إلى زمان وجود الصلاة، فلم ينقض وجوده قبل الصلاة حتّى يكون متقدّماً، بل استمرّ وجوده إلى زمان وجود الصلاة، فهو شرطٌ مقارنٌ؛ إذ لا يشترط في الشرط المقارن أن يكون حدوث وجوده في زمان وجود المشروط، بل يشترط تحقّق وجوده في زمان وجود المشروط، سواءٌ كان حدوثاً كالتوجّه إلى القبلة في الصلاة، أو بقاءً كطهارة المصلّي من الحدث والخبث.

وأمّا القيود المتقدّمة على الوجوب أو الواجب فلم يستشكل فيها أحدٌ سوى صاحب (الكفاية) حيث ذهب إلى استحالتها؛ لأنّ تقدّم العلّة بتمامها على المعلول غير معقول. وسيأتي تفصيله في البحوث الإضافيّة.

القسم الثالث: الشرط المتأخّر، وهو الشرط الذي حدث وجوده بعد زمان وجود المشروط المنقضي وجوده.

تقرير إشكال الشرط المتأخّر

بعد أن اتّضحت هذه المقدّمات نأتي للبحث في إشكال الشرط المتأخّر، فنقول: إنّ الشرط المتأخّر على نحوين:

النحو الأوّل: شرط أو قيد الوجوب أو الحكم المجعول، ومثال ذلك: عقد الفضوليّ، حيث لا يترتّب عليه الأثر المطلوب منه، وهو الملكيّة والنقل والانتقال، إلّا إذا أجاز المالك أو وكيله، فقيديّة الإجازة في المقام تكون شرطاً متأخّراً زماناً على عقد الفضولي، بناءً على القول بالكشف لا النقل.

بيان ذلك: في إجازة العقد الفضوليّ قولان:

القول الأوّل: أنّ الإجازة كاشفة[1] عن صحّة البيع من حين وقوع العقد، فإذا أجاز المالك، فيترتّب الأثر على ذلك العقد من حين صدوره، والإجازة

---

(١) قال الشيخ الأنصاري: «إنّ كاشفيّة الإجازة على وجوهٍ ثلاثة، قال بكلٍّ منها قائل:

الأوّل ـ وهو المشهور ـ: الكشف الحقيقي والتزام كون الإجازة فيها شرطاً متأخّراً، ولذا اعترضهم جمال المحقّقين في حاشيته على الروضة بأنّ الشرط لا يتأخّر.

والثاني: الكشف الحقيقي والتزام كون الشرط تعقّب العقد بالإجازة لا نفس الإجازة، فراراً عن لزوم تأخّر الشرط عن المشروط، والتزم بعضهم بجواز التصرّف قبل الإجازة لو علم تحقّقها فيما بعد.

الثالث: الكشف الحكمي، وهو إجراء أحكام الكشف بقدر الإمكان مع عدم تحقّق الملك في الواقع إلّا بعد الإجازة».

بهذا اللحاظ تكون شرطاً متأخّراً، لأنّ الملكيّة الحاصلة من حين العقد، تكون متقدّمةً على شرطها وهو الإجازة المتأخّرة، فالإجازة شرط الملكيّة، وهي ـ أي: الإجازة ـ متأخّرة زماناً عن زمان ثبوت الحكم، أي الملكيّة.

القول الثاني: الإجازة ناقلة. فإذا أجاز المالك، فإنّ الأثر يترتّب من حين صدور الإجازة، لا من حين صدور العقد، ولذلك فهي تكون شرطاً مقارناً للنفوذ والصحّة وترتّب الأثر، أي: أنّ العقد يؤثّر من حين الإجازة لا قبلها.

النحو الثاني: شرط أو قيد الواجب أو المتعلّق، من قبيل غسل المستحاضة، حيث إنّ الحكم الفقهي للاستحاضة الكبيرة يوجب على المرأة الاغتسال ثلاثة أغسال، الأوّل: في الصباح، والثاني: في الظهر، والثالث: في الليل، وقد اختلف الفقهاء في أنّ الغسل في الليل هل هو شرطٌ لصحّة الصوم في اليوم السابق أم اليوم اللاحق؟

ذهب أصحاب القول الأوّل إلى: أنّ غسل الليل شرط لصحّة الصوم في اليوم السابق، وعلى هذا يكون الغسل الليليّ متأخّراً عن الصوم السابق، فالغسل في الليل شرط الصوم الذي هو متعلّق الحكم، فيكون وجوب الصوم في اليوم السابق مشروطاً بالغسل في الليل، وعلى هذا يكون الغسل الليليّ شرطا متأخّراً؛ لأنّ الواجب، وهو الصوم من الفجر إلى الليل، قد تحقّق وانتهى زمانه قبل الغسل.

وذهب أصحاب القول الثاني إلى: أنّ غسل المستحاضة الليليّ شرطٌ لصحّة الصوم الآتي لا السابق، وعليه فيكون الغسل شرطاً متقدّماً لا متأخّراً.

وحاصل الإشكال في الشرط المتأخّر، هو أنّ الشرط أو القيد هو أحد أجزاء العلّة. ومن الواضح أنّ العلّة أو أحد أجزائها، لابدّ وأن تكون متقدّمةً ومعاصرةً للمعلول، فإذا تأخّرت العلّة عن المعلول بتمامها أو بجزءٍ من أجزائها، فهذا يعني أنّ المعلول قد وُجد في زمانٍ لم تكن فيه العلّة موجودة،

وهو مستحيل؛ لاستحالة تأثير المعدوم في الموجود، وذلك لأنّ المعلول لا يوجد إلّا بالعلّة، وبما أنّ العلّة غير موجودة حين تحقّق المعلول لفرض أنّها متأخّرةٌ زماناً عن المعلول، فيلزم من تأثيرها في المعلول ـ وهي معدومةٌ بالفرض ـ أن يكون المعدوم مؤثّراً في الموجود، وهو باطل، لأنّ العدم لا شيئيّة له، ولا مؤثريّة له.

بعبارة أخرى: إنّ العلّة لابدّ وأن تكون مؤثّرةً في المعلول، وإلّا يلزم الخلف، وتأثيرها فيه موقوفٌ على وجودها، وإلّا فالمعدوم غير مؤثّر، فلا يعقل حصول الأثر وهو المعلول، قبل حصول المؤثّر والشرط في تأثيره. وبناءً على هذا فإنّه في حال تأخّر الشرط وسبق المعلول على العلّة، لابدّ من الالتزام بأحد أمرين، إمّا نفي نسبة العليّة والمعلوليّة بينهما، وهذا خلف، وإمّا أنْ يكون المعدوم مؤثّراً في الوجود، وهذا محال.

وبحسب تعبير السيّد الشهيد إنّ: «أمتن صيغةٍ للإشكال في معقوليّة الشرط المتأخّر أن يقال: إنّ الشرط المتأخّر إمّا أن يؤثّر في مشروطه أو لا، والثاني خلف معنى الشرطيّة، والأوّل يؤدّي إمّا إلى تأثير المعدوم في الموجود، إذا أريد أن يكون الشرط مؤثّراً في المشروط حين تحقّق المشروط في الزمان المتقدّم، أو إلى تغيير وقلب الواقع عمّا وقع عليه، إذا أريد أن يكون مؤثّراً فيه حين تحقّق الشرط في الزمان المتأخّر، وكلاهما محالٌ عقلا»[(١)].

وقال المحقّق النائيني في أجود التقريرات: «إنّ المجعول الشرعيّ في القضايا الحقيقيّة لو قلنا بأنّه هي السببيّة دون المسببات عند وجود أسبابها لكان تأخّر الشرط عن المشروط به، من تأخّر العلّة عن معلولها حقيقةً، وهو واضح الاستحالة.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٧٩.

مثلاً: لو قلنا بأنّ المجعول للشارع هو كون الدلوك سبباً لوجوب الصلاة لا نفس وجوبها عند الدلوك، لكان الدلوك من أجزاء علّة الوجوب حقيقةً، ويرجع تأخّره عن الحكم إلى تقدّم المعلول على علّته. وبطلانه لا يحتاج إلى برهان وبيان.

وأمّا إذا قلنا بأنّ المجعول الشرعيّ هو نفس المسبب وإنّما تنتزع السببيّة من جعل المسببات عند أمورٍ خاصّة، كما هو الحقّ؛ بداهة أنّ الأحكام الشرعيّة أفعالٌ اختياريّةٌ للشارع وتصدر عن إرادته، فلا معنى لكونها مسبّبةً ومترشّحةً عمّا اصطلحوا على تسميتها بالأسباب، مضافاً إلى أنّ السببيّة من الأمور الواقعيّة الناشئة عن خصوصيّةٍ وربطٍ بين السبب والمسبّب، ولا معنى لتعلّق الجعل التشريعي بها، فقد عرفت أنّه لابدّ من أن يكون نسبة الشرائط إلى الأحكام نسبة الموضوعات إليها. فكما يمتنع وجود المعلول قبل وجود علّته؛ للزوم الخلف والمناقضة...»[(١)].

وفي فوائد الأصول قال: «إنّ إشكال الشرط المتأخّر إنّما هو لزوم الخلف والمناقضة، وتقدّم المعلول على علّته، وتأثير المعدوم في الموجود»[(٢)].

وقد أجيب عن ذلك بوجوه، منها:

جواب السيد الخوئي على الشرط المتأخّر

تقدّم أنّ الشرط على قسمين: شرط الوجوب، من قبيل الاستطاعة بالنسبة إلى الحجّ، وشرط الواجب كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وفيما يلي الإجابة على الموردين:

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص٢٢٦.

(٢) فوائد الأصول: ج١ ص٢٧٢.

١. الجواب على الشرط المتأخّر بالنسبة إلى الواجب

ذكر السيّد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ أنّه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخّر في الوجوب والواجب، وبيان ذلك:

أمّا بالنسبة لإمكان الشرط المتأخّر في الواجب، فيذهب السيّد الخوئي إلى أنّ قيد المأمور به، يوجب تعنونه بعنوانٍ خاصّ، وتخصصه بحصّة مخصوصة، التي يقوم بها ملاك الأمر، وهو المصلحة الملزمة، فالمأمور به حصّةٌ خاصّةٌ من الكليّ، من دون دخل قيدٍ في الملاك القائم بها، ولا فرق بين أن يكون ذلك القيد مقارناً للمأمور به أو متقدّماً أو متأخّراً، فإنّه على جميع التقادير قيدٌ له ويوجب تقييد المأمور به بحصّةٍ خاصة، فإذا فرضنا أنّ غسل المستحاضة في الليلة اللاحقة شرطٌ في صحّة صومها اليوم بنحو الشرط المتأخّر، كان المأمور به حصّةً خاصّةً من الصوم، وهي الحصّة المقيّدة بالغسل في الليلة اللاحقة.

وقد ذكر قُدِّسَ سِرُّهُ أنّ الوجه في ذلك هو: أنّ باب الأحكام الشرعيّة، باب الاعتبارات وهو أجنبيٌّ عن باب التأثير والتأثّر، ولا صلة لأحد البابين بالآخر أصلاً، فلا مانع من تقييد المأمور به بقيدٍ متأخّر كما أنّه لا مانع من تقييده بقيدٍ مقارنٍ أو متقدّم، لأنّ مردّ تقييده بأمرٍ متأخّر هو أنّه يكشف بوجوده المتأخّر عن تحقّق الواجب في ظرفه؛ باعتبار أن تقيّده به كان جزأه. ومن هنا يظهر أنّ إطلاق لفظ الشرط على الشرط المتأخّر هو المنشأ للاشتباه والتوهّم، بأنّ المراد منه: ما له دخلٌ في تأثير المقتضي وفاعليّته، فيكون من أجزاء العلّة التامّة، فلا يعقل تأخّره عن وجود المعلول، وقد تبيّن ممّا تقدّم: أنّ المراد من الشرط هنا معنىً آخر، وهو: ما يكون تقيّده دخيلاً في الواجب دون نفس القيد[1].

أمّا الأحكام الشرعيّة فهي خاضعةٌ لاعتبار المعتبر وضعاً ورفعاً، ولا يمكن

---

(١) انظر محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٠٨.

خضوعها للموجودات الخارجيّة وإلّا لكانت خارجيّة، ومن هنا يظهر أنّ موضوعات الأحكام الشرعيّة وإن كانت من الأمور التكوينيّة الخارجيّة إلّا أنّه لا تأثير لتلك الموضوعات في الأحكام الشرعيّة، هذا من ناحية. ومن ناحيةٍ أخرى: أنّ فعليّة الأحكام وإن كانت دائرةً مدار فعليّة موضوعاتها بتمام قيودها وشرائطها في الخارج، إلّا أنّ لازم ذلك ليس تقارنهما زماناً، والسبب فيه: هو أنّ ذلك تابعٌ لكيفيّة جعلها في الخارج، فإن كان مجعولاً على موضوعٍ مقيّدٍ بقيدٍ مقارن، كانت فعليّته مجعولةً على موضوعٍ مقيّد بقيدٍ مقارن، وإن كان مجعولاً على موضع مقيد بقيدٍ متأخّر، كانت فعليّته متقدّمة على فعليّة القيد، وكلّ ذلك بمكان من الإمكان بعد ما عرفت من أنّه لا واقع موضوعيَّ للحكم الشرعيّ غير اعتبار من بيده الاعتبار، فإذا كان أمره بيده وضعاً ورفعاً وسعةً وضيقاً، كان له جعله بأيّ نحوٍ أراد وشاء. فلو كان جعله على النحو الأوّل، فلا محالة تكون فعليّة الحكم مقارنةً لفعليّة موضوعه. ولو كان جعله على النحو الثاني، فلا محالة تتقدّم فعليّة الحكم على فعليّة موضوعه وإلّا لزم الخلف.

ونتيجة ما أفاده قُدِّسَ سِرُّهُ أمران:

الأوّل: أنّ مردّ كون شيءٍ شرطاً للمأمور به إلى تقييده به وأنّه حصّةٌ خاصّةٌ وهي الحصّة المقيّدة به.

والثاني: أنّ الشرط في باب التشريعيات بمعنىً آخر، بينما الشرط في باب التكوينيات جزء العلّة التامّة.

وبيان آخر: إنّ المغالطة نشأت من الاشتراك اللفظي حيث أخذ الشرط في الصغرى ـ وهي قولهم هذا شرط ـ بمعنى، وفي الكبرى ـ وهي قولهم كلّ شرط مقدّم على المشروط ـ بمعنى آخر، فلم يتكرر الحدّ الأوسط[1].

---

(١) انظر محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٠٩.

٢. الجواب على الشرط المتأخّر بالنسبة إلى الوجوب

إشكال الشرط المتأخّر الراجع إلى الحكم، كالإجازة للعقد الفضوليّ، التي هي شرطٌ في صحّة ونفوذ العقد من حين صدور العقد على القول بالكشف.

يتنوّع هذا الجواب على نحوين، الأوّل: أن يراد من الحكم: الجعل، والنحو الثاني: أن يراد من الحكم المجعول.

أ. الجواب على إشكال الشرط المتأخّر الراجع إلى الحكم بمعنى الجعل

شرط الحكم، بمعنى: الجعل، أي: الحكم الإنشائي في عالم الجعل والتشريع، والذي يكون موضوعه مقدّر الوجود، فالجواب عنه هو: أنّ الشرط في المقام - كالإجازة في عقد الفضولي ـ ليس متأخّراً، وإنّما هو شرط مقارن؛ وذلك لأنّ الشروط والقيود في عالم الجعل تؤخذ بوجودها اللحاظي وليس بوجودها الخارجي؛ لما تقدّم من أنّ المولى حينما يشرّع الحكم، يأخذ موضوع ذلك الحكم وكلّ ما هو دخيلٌ في الموضوع من قيودٍ وشروط مفروضة الوجود، وعلى هذا فشرط الإجازة ليس شرطاً متأخّراً، بل شرطٌ مقارنٌ للجعل، لأنّ الإجازة بفرض وجودها المقدَّر، تكون مقارنةً للجعل لا متأخّرة عن الجعل.

نعم، الإجازة في العقد الفضوليّ شرطٌ متأخّر في الوجود الخارجي، لكنّ الوجود الخارجي لا علاقة له بالجعل؛ لأنّ الجعل هو الوجود اللحاظي والتقديري للحكم مع موضوعه وقيوده وشروطه، وهي موجودةٌ بالفعل في عالم اللحاظ والتقدير، وليس شيء منها غير ملحوظ.

وهذا ما أجاب به صاحب الكفاية، حيث قال: «والتحقيق في رفع هذا الإشكال أن يقال: إنّ الموارد التي توهم انخرام القاعدة فيها، لا يخلو إمّا يكون المتقدّم أو المتأخّر شرطاً للتكليف، أو الوضع، أو المأمور به. أمّا الأوّل:

فكون أحدهما شرطاً له، ليس إلّا أنّ للحاظه دخلاً في تكليف الأمر، كالشرط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلّا أنّ لتصورّه دخلاً في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدّم أو المتأخّر.

وبالجملة: حيث كان الأمر من الأفعال الاختياريّة، كان من مبادئه ـ بما هو كذلك ـ تصوّر الشيء بأطرافه، ليرغب في طلبه والأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما أراده واختاره، فيسمّى كلّ واحد من هذه الأطراف التي لتصوّرها دخلٌ في حصول الرغبة فيه وإرادته شرطاً؛ لأجل دخل لحاظه في حصوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدّماً أو متأخّراً، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً، كان فيهما كذلك، فلا إشكال، وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقاً ولو كان مقارناً، فإن دخل شيءٌ في الحكم به وصحّة انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلّا ما كان بلحاظه يصحّ انتزاعه، وبدونه لا يكاد يصح اختراعه عنده، فيكون دخلُ كلٍّ من المقارن وغيره بتصوّره ولحاظه وهو مقارن، فأين انخرام القاعدة العقليّة في غير المقارن؟»[1].

وسيأتي في البحوث الإضافيّة والتفصيليّة بيان ما أورد عليه من مناقشات وإيرادات.

ب. الجواب على إشكال الشرط المتأخّر الراجع إلى الحكم بمعنى المجعول

شرط المتأخّر الراجع إلى الحكم بمعنى المجعول بمعنى الفعليّة، فهنا يكون الشرط المتأخّر متأخّراً حقيقةً؛ ولا يكفي الجواب المتقدّم، وذلك لعدم تحقّق فعليّة الحكم في عالم المجعول إلّا إذا تحقّقت شروط وقيود موضوعه في الخارج، فإذا كان شرط متأخّراً، لم يتحقّق بعد الموضوع، ومع عدم تحقّق الموضوع لا يصير الحكم فعليّاً، ففي مثال البيع الفضوليّ نجد أنّ الحكم الفعليّ

---

(١) كفاية الأصول: ص٩٣.

هو الملكيّة، وهو لا يتحقّق إلّا إذا تحقّق موضوعه وجميع شروطه، ومن شروطه إجازة المالك الخارجيّة وليست التقديريّة، لأنّ الملكيّة لا تتحقّق بلحاظ وتقدير الإجازة وإنّما تتحقّق بالإجازة الخارجيّة، فإذا فرض أنّ الإجازة متأخّرةٌ عن العقد، فلا يمكن تأثيرها في العقد من حين صدوره.

إلّا أنّه على الرغم من ذلك، يمكن الجواب على إشكال الشرط المتأخّر في المجعول في الخارجي، وهو: أنّ نفس المجعول ليس له وجودٌ خارجيٌّ حقيقيّ، وإنّما هو مجرّد أمرٍ اعتباريٍّ محض، إذ إنّ المجعول أمرٌ انتزاعيٌّ من انطباق الجعل على موضوعه عندما يتحقّق موضوعه والشروط المقدّرة فيه، وعليه فهو أمرٌ اعتباريٌّ لا وجودَ حقيقيَّ له، وما دام المجعول أمراً اعتباريّاً لا حقيقة له، فلا محذور في تأثير المتأخّر فيه، لأنّ العلّة والمعلول والأثر والمؤثّر يختصّ بالأمور الحقيقيّة الواقعيّة، سواء كان عالم واقعها الخارج أم عالم الجعل والتشريع، وكلا هذين الأمرين منتفٍ هنا؛ بما تقدّم من أنّ المجعول هو مجرّد أمرٍ وهميّ لا حقيقة له.

ومن الجدير بالذكر: أنّ ما تقدّم لا يأتي على مبنى المحقّق النائيني الذي يرى أنّ المجعول أمر حقيقيّ، وهو غير الجعل، فعلى هذا المبنى يكون الإشكال تامّاً؛ وذلك لأنّ الحكم المجعول في الخارج إذا أنيط بشرطٍ أو قيدٍ متأخّرٍ عنه، يلزم حينئذٍ تأثير المتأخّر في المتقدّم أو محذور تأثير المعدوم في الموجود، وهو محال.

وعلى هذا الأساس أنكر المحقّق النائيني الشرط المتأخّر، لأجل كونه مستحيلاً في عالم المجعول، لكنه قَبِلَ الشرط المتأخّر في عالم الجعل،كما يأتي بيانه في آخر البحث.

تحقيق المصنف في الجواب المتقدّم

يقول السيّد الشهيد: إنّ الجواب المتقدّم وإن كان صحيحاً لا غبار عليه،

لكنّه لا يحلّ كلّ الإشكال؛ وذلك لأنّ إشكال استحالة الشرط المتأخّر له ثلاث جهات:

الجهة الأولى: الإشكال المتعلّق بعالم الحكم والوجوب

وحاصله: أنّ الوجوب لا يمكن أن يتحقّق من دون تحقّق موضوعه وسائر ما يرتبط به من قيودٍ وشروط.

والجواب المتقدّم يركّز على الفرق بين عالم الجعل الذي هو أمرٌ حقيقيّ، وبين عالم المجعول الذي هو أمرٌ اعتباريّ، وبلحاظ عالم الجعل يرجع الشرط المتأخّر إلى كونه مقارناً؛ لأنّ اللحاظ أمرٌ مقارن.

أمّا في عالم المجعول أي الوجوب الفعلي، فهو ـ المجعول ـ أمرٌ افتراضيٌّ اعتباريٌّ لا وجود له في الواقع، وعلى هذا فلا محذور من إناطة الأمر الاعتباريّ بشرطٍ متأخّر، لأنّ الاعتباريّ سهل المؤونة.

الجهة الثانية: إشكال الشرط المتأخّر بالنسبة إلى الواجب

وحاصله: أنّ الشرط هو أحد أجزاء العلّة، ومن الواضح أنّ العلّة أو أحد أجزائها، لابدّ وأن تكون متقدّمةً ومعاصرةً للمعلول، فإذا تأخّرت العلّة عن المعلول بتمامها أو بجزءٍ من أجزائها، فهذا يعني أنّ المعلول قد وجد في زمانٍ لم تكن فيه العلّة موجودة، وهو مستحيل؛ لاستحالة تأثير المعدوم في الموجود، وذلك لأنّ المعلول لا يوجد إلّا بالعلّة، وبما أنّ العلة غير موجودةٍ حين تحقّق المعلول؛ لفرض أنّها متأخّرةٌ زماناً عن المعلول، فيلزم من تأثيرها في المعلول أن يكون المعدوم مؤثّراً في الموجود، وهو باطل، لأنّ العدم لا شيئيّة له ولا مؤثّريّة له.

وما تقدّم من الجواب هو أنّ الشرط المتأخّر في الواجب يرجع إلى تخصيص الواجب بحصّةٍ خاصة، وعلى هذا الأساس لا محذور في كون القيد مقارناً أو متقدّماً أو متأخّراً؛ لأنّ التحصيص ليس من العلّيّة والمعلوليّة.

الجهة الثالثة: إشكال الشرط المتأخّر بالنسبة إلى عالم الملاك والمصلحة

ينبغي أن نستذكر ما تقدّم من أنّ المولى إذا أخذ قيداً أو شرطاً في الواجب أو في الوجوب فليس جزافاً وبلا ملاك ولا مصلحة، بل إنّ كلّ قيدٍ أو شرطٍ أُخذ في الوجوب فهو يرجع إلى أصل اتّصاف الفعل بالمصلحة؛، وكلّ قيدٍ أو شرطٍ أخذ في الواجب فهو يرجع إلى ترتّب واستيفاء المصلحة، بمعنى: أنّ المصلحة لا يمكن تحقّقها ولا يمكن استيفاؤها إلّا مع تحقّق هذا القيد أو الشرط؛ وهذا يدلّ على أنّ الوجوب ثابتٌ والمصلحة موجودة، ولكن ترتّب المصلحة واستيفاءها من الفعل مشروطٌ بتحقّق القيد والشرط.

ومن الواضح: أن ترتّب واستيفاء المصلحة أمرٌ تكوينيٌّ خارجيّ، وليس أمراً اعتباريّاً وهميّاً. فالغسل الليليّ إذا أتت به المرأة، سوف تترتّب المصلحة على الصوم السابق، وعلى هذا الأساس يأتي الإشكال، وهو: كيف يؤثّر الغسل المتأخّر في ترتّب واستيفاء المصلحة في صوم اليوم السابق، فيلزم منه تأثير المتأخّر في المتقدّم، وهذا يعني تأثير المعدوم في الموجود، وهو مستحيل؟

والجواب المتقدّم لم ينظر إلى هذا الإشكال وإنّما اقتصر النظر على معالجة مشكلة الشرط المتأخّر في الوجوب والواجب في عالم الجعل فقط، ولم يجيبوا على إشكاليّة الشرط المتأخّر في مرحلة الملاك واتّصاف الفعل بالمصلحة، وكذلك لم يجيبوا على مشكلة الشرط المتأخّر في ترتّب المصلحة على الفعل، وهما ـ اتّصاف الفعل بالمصلحة وترتّب المصلحة على الفعل ـ من الأمور التكوينيّة الحقيقيّة.

فغسل المستحاضة مثلاً، تارةً: يؤخذ قيداً للواجب، وأخرى: قيداً للوجوب.

وقيد الواجب، كما لو كان غسل المستحاضة في ليلة الأحد ـ مثلاً ـ شرطاً في ترتّب المصلحة على الصوم في نهار السبت المتقدّم، وهذا يعني أنّ ترتّب المصلحة، مشروطٌ بالغسل المتأخّر، أي: أنّ الغسل المتأخّر مؤثّرٌ في ترتّب هذه

المصلحة، مع كون الفعل الذي تترتّب عليه المصلحة ـ وهو الصوم ـ قد تمّ وانصرم، وهذا يعني أنّ العلّة متأخّرةٌ عن المعلول، وهو غير معقول.

وهكذا في شرط الوجوب كما لو كان غسل المستحاضة المتأخّر شرطاً في اتّصاف الفعل بالمصلحة، بمعنى: أنّ الصوم يوم السبت لا يتّصف بالمصلحة إلّا بعد الغسل ليلة الأحد، فكيف تناط المصلحة ـ التي هي أمرٌ تكوينيّ ـ بالأمر المتأخّر؟ لأنّه يلزم أن يكون الأمر المتأخّر ـ وهو الغسل ليلة الأحد ـ مؤثّراً في أصل اتّصاف الصوم يوم السبت بالمصلحة، وهذا يعني تأخّر العلّة عن المعلول، وهو مستحيل.

وهذا ما أشار إليه السيّد الشهيد في بحثه الخارج بقوله: «وأمّا بلحاظ عالم الملاك، فقد يتصوّر صعوبة دفع الإشكال فيه، باعتبار أنّ شرط الوجوب ـ على ما تقدّم ـ يكون مؤثّراً في اتّصاف الفعل بأنّه ذو ملاك ومصلحة، وهو أمرٌ تكوينيٌّ خارجيّ، يكون المؤثّر فيه الشرط بوجوده الخارجيّ لا اللحاظيّ، فيلزم محذور تأثير المتأخّر في المتقدّم»[1].

وفي ضوء هذا الإشكال ذهب البعض إلى تقديم جوابٍ آخر لمشكلة الشرط المتأخّر، ويتمثّل هذا الجواب بتأويل الموارد التي توهم التقيّد بالشرط المتأخّر، كما سيأتي في البحث أدناه.

جواب ثان على الشرط المتأخّر

تقدّم أنّ البرهان الذي ذكره البعض في حلّ إشكال الشرط المتأخّر، لم يعالج إشكاليّة الشرط المتأخّر في مرحلة الملاك والمصلحة، لأنّ اتّصاف الفعل بالمصلحة أو ترتّب المصلحة أمران واقعيّان حقيقيّان، ولا يمكن أن يكونا

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٨١. وسيأتي جواب السيّد الشهيد على هذا الإشكال في البحوث الإضافيّة.

متعلّقين بشرطٍ متأخّر؛ لأنّه يلزم تأخّر العلّة عن المعلول.

وعلى هذا الأساس ذكر بعض الأصوليين ـ ومنهم صاحب الكفاية ـ جواباً آخر لحلّ مشكلة الشرط المتأخّر، وحاصل ما ذكروه هو: تأويل الموارد التي توهم إناطة الوجوب أو الواجب بالشرط المتأخّر، وهذا التأويل هو إرجاع الشرط المتأخّر إلى شرطٍ مقارن، كعنوان اللحوق أو التعقّب.

ففي مثال العقد الفضوليّ المتوقّف على إجازة المالك المتأخّرة ـ بناءً على الكشف ـ يقولون: إنّ الشرط ليس نفس الإجازة، بل الشرط التعقّب ولحوق الإجازة، أي: أنّ عقد الفضوليّ المتعقّب والملحوق بالإجازة هو الذي ينفذ ويترتّب عليه أثره، ومن الواضح أنّ التعقّب واللحوق مقارنٌ لصدور العقد من الفضولي، وليس متأخّراً. نعم، المتأخّر هو طرف التعقّب واللحوق، وهو نفس الإجازة، وليس نفس التعقّب واللحوق.

وهذا التأويل أخرج الشرط المتأخّر من كونه شرطاً متأخّراً إلى جعله شرطاً مقارناً، وذلك من خلال جعل الشرط هو التعقّب واللحوق بالإجازة، وليس نفس الإجازة.

وكذلك بالنسبة إلى شرطيّة الغسل المتأخّر لصحّة صوم المستحاضة في اليوم السابق، حيث قالوا بأنّ الشرط ليس نفس الغسل، بل الشرط هو تعقّب الصوم بالغسل أو لحوق الصوم بالغسل، ومن الواضح أنّ اللحوق والتعقّب بالغسل هو شرط مقارن للصوم وليس متأخّراً عنه[1].

وفيما يلي عرض بعض التأويلات للشرط المتأخّر.

تأويلات الشرط المتأخّر للقائلين باستحالته

إنّ القائلين باستحالة الشرط المتأخّر، ذكروا تأويلاتٍ متعدّدة لما ورد في

---

(١) سيأتي تفصيل هذا الجواب وكلمات الأعلام حوله في البحوث الإضافيّة في آخر البحث.

الشريعة من ظهور بعض الأدلّة بالشرط المتأخّر، ومن هذه التأويلات:

إنكار الشرط المتأخّر. وممّن ذهب إلى ذلك الشيخ الأنصاري، وصاحب الجواهر. قال الشيخ الأنصاري: «الأنسب بالقواعد والعمومات هو النقل، ثمّ بعده الكشف الحكمي، وأمّا الكشف الحقيقي مع كون نفس الإجازة من الشروط، فإتمامه بالقواعد في غاية الإشكال»[(١)].

وقال صاحب الجواهر في مورد صوم المستحاضة: «...وعلى كلّ حال، فهل تتوقّف صحّة الصوم على الأغسال النهاريّة خاصّة، أو هي مع الليلة السابقة خاصّة، أو اللاحقة خاصّة، أو الليلتين، أو الفجر خاصّة؟ أوجه، أجودها الأوّل، وأضعفها الأخير، بل لم أعرف به قائلاً على البتّ. نعم، نُقل عن العلّامة في نهاية الأحكام أنّه احتمله، ثم دُونه في الضعف ما قبله من الوجهين؛ لمكان اعتبار غسل الليلة المستقبلة، وقد قطع جماعةٌ بعدم اعتباره؛ لمكان سبق انعقاد الصوم، وهو كذلك»[(٢)].

واستشكل في الشرط المتأخّر كلٌّ من المحقّق الثاني في الشرائع[(٣)] وابن إدريس في السرائر[(٤)].

• **اعتبار الشرط المتأخّر شرطاً، لكن ليس شرطاً متأخّراً**، كما سيأتي في كلام المحقّق النائيني[(٥)].

• **التصرف في معنى الشرط، أي: أنّ الشرط ليس دخيلاً في الأثر**، بل الشرط هو طرف ما يحدّد المقتضي وطرف ما يحصل به الخصوصيّة اللازمة

---

(١) المكاسب، للشيخ الأنصاري: ج٣ ص٤٨٠.

(٢) جواهر الكلام: ج٣ ص٣٦٦.

(٣) انظر شرائع الإسلام: ج١ ص١٩٧.

(٤) انظر السرائر، لابن إدريس: ج١ ص٤٠١.

(٥) أجود التقريرات: ج١ ص٣٢٣ـ٣٢٥.

لتأثير المقتضي، كما ذهب إليه المحقّق العراقي في بدائع الأفكار[١].

• **التصرّف في الشرط المتأخّر بأنّه عنوان التعقّب**، كما تقدّم في الشرح.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**القيد سواءٌ للحكم المجعول**». المراد من الحكم المجعول هو الأعمّ من الحكم التكليفي والوضعي.

• قوله قدس سره: «**والقيد سواء كان قيداً للحكم المجعول... قد يكون سابقاً**» تعبيره بـ(قد) للإشارة إلى وجود إشكال في القيد السابق أيضاً، ولكنّه لا يتعرّض له في الحلقة الثالثة وإن تعرّض له في بحثه الخارج.

• قوله قدس سره: «**والقيد المقارن للحكم**». أي: للوجوب، من قبيل: الزوال بالنسبة إلى الصلاة.

• قوله قدس سره: «**القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد**» ولا يخفى أنّ التقدّم والتأخّر على أقسام، من قبيل:

١. التقدّم والتأخّر بالطبع.

٢. التقدّم والـتأخّر بالعليّة.

٣. التقدّم والتأخّر بالحقيقة.

٤. التقدّم والتأخّر بالحقّ.

٥. التقدّم والتأخّر بالزمان ونحوها[٢].

وعرّف التقدّم بالطبع بتقدّم العلّة الناقصة على المعلول، حيث يرتفع بارتفاعها المعلول ولا يجب بوجودها.

وتأخّر معلولها عنها، بمعنى: إذا وُجد الأوّل وُجد الثاني، أي: إذا وُجد

---

(١) بدائع الأفكار: ج١ ص٣٢١.

(٢) انظر نهاية الحكمة، المرحلة العاشرة.

المتأخّر وُجد الأوّل، أمّا إذا وجد الأوّل فلا يشترط أن يوجد الثاني.

فإذا وُجدت الثلاثة لابدّ أن توجد الاثنين، أمّا إذا وُجدت الاثنين فلا يشترط أن توجد الثلاثة. وهذا بخلافه في التقدّم في العليّة والمعلوليّة، وهو تقدّم العلّة التامّة التي يجب بوجودها المعلول على معلولها، وتأخّر معلولها عنها، أي: إذا وُجدت العلة وُجد المعلول، وإذا وجد المعلول وجدت العلة، هنا تلازم من الطرفين، أمّا هناك يوجد تلازم من طرف واحد، وهذا يسمّى تقدّماً بالطبع.

ومن الواضح أنّ علاقة الشرط بالمشروط هي علاقة التقدّم بالطبع؛ لأنّ الشرط جزء العلّة، وعلى هذا يأتي هذا البحث وهو: هل يعقل أن يوجد مشروطٌ وشرطه غير موجود؟ هذا من قبيل: يوجد الثلاثة، والاثنان غير موجودة، وهو البحث في المقام وهو أنّ الشرط المتأخّر هل ممكن أم محال؟

• قوله قدس سره: «**وقد افترض في الفقه أحياناً القيد متأخّراً زماناً عن المقيّد، ومثاله في قيود الحكم**» أي: الوجوب، بالوجوب هنا هو الوجوب الوضعي لا الوجوب التكليفي، يعني بعبارة أخرى: أنّ السيّد الشهيد ضرب مثالاً للحكم الوضعي وضرب مثالين للحكم التكليفي.

• قوله قدس سره: «**لنفوذ عقد الفضوليّ بناءً على القول بالكشف**» أي: أنّ العقد الفضوليّ صحيح وتترتّب عليه آثاره، وأمّا على القول بالنقل فالإجازة تكون من قبيل الشرط المقارن.

• قوله قدس سره: «**غسل المستحاضة الدخيل في صحّة صيام النهار**» بمعنى: أنّ الغسل شرطٌ لنفس صيام النهار.

• قوله قدس سره: «**أمّا الجعل فهو منوطٌ بقيود الحكم بوجودها التقديري كما تقدّم**» في ص٣٣٢ من الحلقة الثالثة.

• قوله قدس سره: «**ولكنّه مجرّد افتراضٍ وليس وجوداً**» أي: المجعول.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**وإنّما هو تابع للضابط المتقدّم**» الذي تقدّم في ص٣٣٦ من الحلقة الثالثة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**قيد الواجب في ترتّب المصلحة ووجودها**». قوله «في ترتّب المصلحة» يريد به شرط الواجب الذي هو شرطٌ للترتّب، وأمّا قوله «ووجودها» فيريد به شرط الوجوب الذي هو شرطٌ لأصل وجود المصلحة.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**كالغسل المذكور مؤثّراً في اتّصاف الصوم في يوم السبت بكونه ذا مصلحة**» هذا المثال هو لأجل تقريب المطلب، وليس مطابقاً للواقع؛ لأنّ الغسل شرطٌ للواجب لا للوجوب، كما هو واضح.

• قوله قُدِّسَ سِرُّهُ: «**ومن هنا قد يقال باستحالة الشرط المتأخّر**». بمعنى: أنّ الشرط المتأخّر لا يمكن أن يؤثّر في الشيء المتقدّم، وهو ترتّب المصلحة أو أصل الاتّصاف بالمصلحة، ولذا التزم بعضٌ بتأويل كلّ شرطٍ متأخّرٍ إلى مقارن. وهذا هو الجواب الثاني، وهو لصاحب الكفاية.

(١٧٣)

ثمرة البحث في الشرط المتأخّر

١. إمكان الواجب المعلّق وامتناعه

٢. إذا دلّ دليل على شرطيّة شيء وتردّد في كونه شرطاً متقدّماً أو متأخّراً

• بحوث تفصيلية

(١) في الشرط المتأخّر للوجوب والواجب

١. محاولة المحقّق الخراساني

٢. محاولة الشهيد الصدر

٣. محاولة السيّد الخوئي

٤. محاولة السيّد البروجردي

٥. محاولة الشيخ الوحيد

٦. محاولة الميرزا الشيرازي

٧. محاولة السيّد اليزدي

٨. محاولة السيّد الخميني

(٢) استحالة الشرط المتقدّم

وثمرةُ البحث في الشرط المتأخّر ـ إمكاناً وامتناعاً ـ تظهرُ من ناحيةٍ: في إمكان الواجب المعلّقِ وامتناعه، فقد تقدّم في الحلقة السابقة أنّ إمكانَ الواجبِ المعلّقِ يرتبطُ بإمكان الشرطِ المتأخّر.

وتظهر من ناحيةٍ أخرى: فيما إذا دلّ الدليلُ على شرطيّةِ شيء، كرضا المالكِ الذي دلَّ الدليلُ على شرطيّتِه في نفوذ البيع، وتردّد الأمرُ بين كونه شرطاً متقدّماً أو متأخّراً، فإنّه على القولِ بامتناع الشرط المتأخّر، يتعيّنُ الالتزامُ بكونه شرطاً مقارناً، فيقال في المثال بصّحة عقدِ الفضوليّ على نحو النقل، لأنّ الحملَ على الشرطِ المتأخّرِ إن كان بالمعنى الحقيقيّ للشرط المتأخّر فهو غيرُ معقول، وإن كان بالتأويل فهو خلافُ ظاهرِ الدليل، لأنّ ظاهرَه شرطيّةُ نفسِ الرضا، لا كونُ العقدِ ملحوقاً به. وأمّا على الثاني فلابدّ من اتّباعِ ما يقتضيه ظاهرُ الأدلّةِ أيَّ شيءٍ كان.

الشرح

البحث في ثمرة الشرط المتأخّر سواء على القول بإمكانه أو امتناعه، وتقدّم في الحلقة الثانية(١) ظهور هذه الثمرة في موردين:

الأوّل: إمكان الواجب المعلّق وامتناعه

حاصل هذه الثمرة هو أنّه بناءً على القول بإمكان الشرط المتأخّر، فإنّ الواجب المعلّق يكون ممكناً أيضاً، أمّا على القول باستحالة الشرط المتأخّر، فيكون الواجب المعلّق مستحيلاً.

توضيح هذه الثمرة من خلال المثال التالي، لو أنّ المكلّف استطاع الحجّ في شهر ذي القعدة، فيجب عليه حينئذٍ أن يقف في عرفات، وحيث إنّ زمان الواجب وهو الوقوف بعرفات يبدأ بعد ظهر اليوم التاسع من ذي الحجة، فهذا يعني أنّه صار لدينا زمانان، أحدهما: زمان وجوب الوقوف بعرفات، والثاني: زمان الواجب، الأوّل يبدأ من حين تحقّق الاستطاعة وهو في شهر ذي القعدة مثلاً، أمّا زمان الواجب فيبدأ بعد ظهر يوم التاسع من ذي الحجّة، وعلى هذا يكون زمان وجوب الوقوف بعرفات متقدّماً، أمّا زمان الواجب فهو متأخّر، وهذا ما يسمّى بالواجب المعلّق، وهو كلّ واجب تتقدّم بداية وجوبه على زمان الواجب.

إذا تبيّن ذلك نقول: إن بنينا على إمكان الشرط المتأخّر كان الواجب المعلّق ممكناً أيضاً، ووجه ذلك هو وجود الترابط بينهما؛ لأنّ وجوب الحجّ على المستطيع مشروط بشرطٍ متأخّر، وهو مجيء يوم التاسع من ذي الحجّة مع

---

(١) الحلقة الثانية: ص٣٣٠.

توفّر الشروط المعتبرة من الاستطاعة والصحّة والعقل ونحوها.

فإذا كانت هذه الشروط متوفّرة وجاء يوم التاسع من ذي الحجّة، فإنّه يكشف عن أنّ وجوب الحجّ كان ثابتاً على المكلّف من حين الاستطاعة، وهي في شهر ذي القعدة مثلاً.

أمّا إذا جاء يوم التاسع من ذي الحجّة وقد اختلّت تلك الشروط كلّاً أو بعضاً، فإنّ ذلك يكشف عن عدم وجوب الحجّ على المكلّف من أوّل الأمر.

فبناء على إمكان الشرط المتأخّر للوجوب، يمكن القول بأنّ وجوب الحجّ على المستطيع ثابتٌ على المكلّف منذ الزمان السابق ـ شهر ذي القعدة مثلاً ـ أمّا زمان الواجب وهو الوقوف بعرفات فهو لا يثبت على المكلّف إلّا بعد مجيء اليوم التاسع، بمعنى: أنّ زمان الواجب كان معلّقاً على مجيء اليوم التاسع من ذي الحجّة، ويترتّب على ذلك أنّه يجب على المكلّف تهيئة المقدّمات من السفر والكون في الميقات والإحرام وما يرتبط بالحجّ قبل زوال اليوم التاسع من ذي الحجّة.

إذن بناءً على القول بإمكان الشرط المتأخّر يمكن أن يكون الواجب معلّقاً أيضاً ويكون المكلّف مسؤولاً عن تلك المقدّمات قبل مجيء يوم عرفة، وهي المقدّمات التي تسمّى بالمقدمات المفوّتة ؛ لأنّ الوجوب فعليّ وهو يستدعي عقلاً التهيّؤ لامتثاله.

فيتّضح بذلك أنّه على القول بإمكان الشرط المتأخّر، سوف تنحلّ مشكلة المقدّمات المفوّتة.

وأمّا إذا بنينا على استحالة الشرط المتأخّر للوجوب، فعلى هذا لا يكون وجوب الحجّ على المستطيع ثابتاً من حين حدوث الاستطاعة، بل لابدّ أن يكون وجوب الحجّ حادثاً في زمان حدوث الواجب وهو ظهر اليوم التاسع من ذي الحجة، فإذا حلّ اليوم التاسع وكان لا يزال مستطيعاً فقد وجب عليه

الحجّ من الآن، وعليه يكون كلّاً من زمان وجوب الحجّ، وزمان الواجب متّحدين، وبالتالي لا يكون الواجب معلّقاً، وترتّب على ذلك أنّ المكلّف لا يكون مسؤولاً عن المقدّمات قبل ذلك الزمان إلّا ما كان منها داخلاً في عنوان المقدّمات المفوّتة كما سيأتي بيانه في البحوث اللاحقة.

وبهذا يتّضح أنّ إمكان أو امتناع الواجب المعلق يرتبط بإمكان أو امتناع الشرط المتأخّر، فإن بنينا على إمكان الشرط المتأخّر، يكون الواجب المعلّق ممكناً، وإن بنينا على استحالة الشرط المتأخّر، فسوف يكون الواجب المعلّق مستحيلاً أيضاً.

وهذا ما نلمسه واضحاً في اختيار المحقّق النائيني استحالة الواجب المعلّق، وذلك لأنّه بنى على استحالة الشرط المتأخّر، كما سيأتي تفصيله في البحوث الإضافيّة.

الثاني: إذا دلّ دليل على شرطيّة شيء وتردّد في كونه متقدّماً أم متأخّراً

وذلك من قبيل دلالة الدليل على شرطيّة رضا المالك في نفوذ البيع، لكن تردّد الأمر بين كون هذا الشرط، وهو رضا المالك هل هو شرط متقدّم أو متأخّر، فلو أجرى الفضوليّ عقداً لبيع مال الغير، وبعد فترة من الزمن أجاز المالك لهذا العقد، لكن شككنا أنّ إجازة المالك هل هي شرط مقارنٌ للعقد أم شرط متأخّر؟

وكذا في صحّة صوم المستحاضة المشروط بالغسل الليليّ، فإنّ الغسل المتأخّر شرط لصحّة الواجب وهو الصوم المتقدّم، فلو شككنا في أنّ الغسل الليليّ هل هو شرط مقارن للصوم أم شرط متأخّر؟ ففي مثل هذه الموارد الفقهيّة وما شابهها تظهر الثمرة العمليّة على القول بالامتناع أو بالإمكان.

فإنّنا إذا بنينا على استحالة الشرط المتأخّر، فحينئذٍ تكون إجازة المالك ـ في مثال العقد الفضولي ـ ناقلةً لا كاشفة، وعليه لابدّ أن يكون الشرط مقارناً لا

متأخّراً.

ووجه ذلك، هو: أنّ معنى الكشف هو أنّ الإجازة تكشف عن أنّ الملكيّة تترتّب على العقد من حين صدوره، أي في الزمان السابق لا من حين الإجازة، وهذا يعني أنّ ترتّب الملكيّة في الزمان السابق مشروطٌ بشرطٍ متأخّر وهو الإجازة المتأخّرة زماناً عن زمان العقد، وهو محالٌ؛ لاستحالة الشرط المتأخّر.

إن قيل: يمكن أن نلتزم باستحالة الشرط المتأخّر، وكذلك نلتزم بأنّ الإجازة كاشفة، لكن نلتزم بالتأويل أيضاً، فنقول: إنّ الشرط ليس هو الإجازة ـ التي هي شرط متأخّر ـ بل الشرط هو لحوق العقد بالإجازة أو تعقّبه بها، ومن الواضح أن اللحوق والتعقّب عنوانان انتزاعيّان ينتزعهما العقل من الطرفين، وهما ـ اللحوق والتعقّب ـ مقارنان للعقد وليسا متأخّرين عنه، وعلى هذا يكون العقد مؤثّراً في ترتّب الملكيّة من حين صدوره، وأنّ شرطه مقارن وليس متأخّراً؛ وذلك لأنّه حينما يجيز المالك العقد، سوف يحكم العقل بثبوت وصف اللحوق أو التعقّب من حين صدوره.

الجواب: إنّ التأويل وإن كان ممكناً من الناحية النظريّة، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به عمليّاً؛ لمخالفته لظواهر الأدلّة التي دلّت بظاهرها على أخذ نفس عنوان الشرط شرطاً، وليس اللحوق أو التعقّب، فإنّ الدليل الشرعيّ الذي يقول: (لا يحلّ مال امرئٍ إلّا بطيب نفسه) يدلّ بظاهره على أنّ شرط حليّة المال هو طيب نفس المالك، وليس التعقّب أو اللحوق.

إذن بناءً على استحالة الشرط المتأخّر، يلزم أن تكون الإجازة ناقلةً لا كاشفة، لأنّ الالتزام بكونها كاشفةً يقتضي إمّا البناء على الشرط المتأخّر وهو مستحيل بحسب الفرض، أو الالتزام بتأويل الشرط المتأخّر، وهو خلاف ظاهر الأدلّة الشرعيّة.

أمّا إذا قلنا بإمكانه ـ كما ذهب إليه المصنّف ـ فإنّ الإجازة المتأخّرة عن

صدور العقد، يمكن أن تكون كاشفةً ويمكن أن تكون ناقلةً أيضاً؛ إذ لا محذور في أيّ منهما، أمّا ترجيح أحدهما على الآخر فلابدّ من اتّباع ظاهر الدليل وما يتضمّنه من قرائن دالّة على أحدهما.

تعليق على النصّ

• قوله ﭬ: «**فقد تقدّم في الحلقة السابقة أنّ إمكان الواجب المعلّق**»، وسيأتي في الأبحاث اللاحقة.

• قوله ﭬ: «**وتظهر من ناحيةٍ أخرى فيما لو دلّ الدليل**». هذه الجملة معطوفة على قوله «تظهر من ناحية...».

• قوله ﭬ: «**إذا دلّ الدليل على شرطيّة شيء كرضا المالك الذي دلّ الدليل على شرطيته في نفوذ البيع وتردّد الأمر**». أي: تردّد كون الشرط بين كونه شرطاً متقدّماً ـ أو مقارناً ـ أو متأخّراً، فإنّه على القول بامتناع الشرط المتأخّر يتعيّن الالتزام بكون الشرط شرطاً مقارناً، وتأويله إلى الشرط المقارن يعني العقد الملحوق بالرضا، صفة قائمة في العقد.

• قوله ﭬ: «**فيقال في المثال بصحّة عقد الفضولي**» المراد من المثال: هو مثال البيع.

• قوله ﭬ: «**إن كان بالمعنى الحقيقيّ للشرط المتأخّر**»: مراده من المعنى الحقيقي هو الإجازة المتأخّرة وهي التي تؤثّر في حصول الملكيّة المتقدّمة، لا التعقّب أو اللحوق بالإجازة.

• قوله ﭬ: «**و إن كان بالتأويل فهو خلاف الظاهر**». التأويل هو التعقّب أو اللحوق بالشرط وهو الإجازة.

• قوله ﭬ: «**وأمّا على الثاني فلابدّ من اتّباع ما يقتضيه ظاهر الأدلة أيَّ شيء كان**» أي: أنّ ظاهر الأدلّة قد يظهر منه الكشف الحقيقي أو النقل الحقيقي أو الكشف الانقلابي....

خلاصة ما تقدّم

• الشرط المتأخّر، هو الشرط الذي حدث وجوده بعد زمان وجود المشروط المنقضي وجوده، وهو على نحوين:

الأوّل: شرط أو قيد الوجوب كالإجازة المتأخّرة في عقد الفضولي.

الثاني: شرط أو قيد الواجب أو المتعلّق، من قبيل غسل المستحاضة المتأخّر عن صومها.

• الإشكال في الشرط المتأخّر، هو أنّ الشرط أو القيد هو أحد أجزاء العلّة. والعلّة أو أحد أجزائها، لابدّ وأن تكون متقدّمةً ومعاصرةً للمعلول، فإذا تأخّرت العلّة عن المعلول بتمامها أو بجزءٍ من أجزائها، فهذا يعني أنّ المعلول قد وُجد في زمان لم تكن فيه العلّة موجودة، وهو مستحيل.

• أجاب السيّد الخوئي بأنّه لا مانع من الالتزام بالشرط المتأخّر في الوجوب والواجب، أمّا بالنسبة لإمكان الشرط المتأخّر في الواجب فلأنّ مردّ كون شيء شرطاً للمأمور به إلى تقييده به وأنّه حصّةٌ خاصّة وهي الحصّة المقيّدة به؛ لأنّ الشرط في باب التشريعيات ليس جزء العلّة التامّة، فهو يختلف عن باب التكوينيات.

أمّا بالنسبة لإشكال الشرط المتأخّر الراجع إلى الحكم، كالإجازة للعقد الفضوليّ فالجواب عنه هو أنّ الشرط في المقام ـ كالإجازة في عقد الفضولي ـ ليس متأخّراً، وإنّما هي شرطٌ مقارن؛ وذلك لأنّ الشروط والقيود في عالم الجعل تؤخذ بوجودها اللحاظي وليس بوجودها الخارجي.

• ذكر السيّد الشهيد أنّ هذا الجواب وحده ليس كافياً، وفي ذلك يقول السيّد الشهيد إنّ الجواب المتقدّم وإن كان صحيحاً لا غبار عليه، لكنه لا يحلّ كلّ الإشكال بالنسبة إلى عالم الملاك والمصلحة.

• ذكر بعض الأصوليّين ومنهم صاحب الكفاية جواباً آخر لحلّ مشكلة

الشرط المتأخّر، وهو تأويل الموارد التي توهم إناطة الوجوب أو الواجب بالشرط المتأخّر، وهذا التأويل هو إرجاع الشرط المتأخّر إلى شرطٍ مقارن، كعنوان اللحوق أو التعقّب.

• ثمرة البحث في الشرط المتأخّر تظهر في موردين:

المورد الأوّل: أنّه بناءً على القول بإمكان الشرط المتأخّر، فإنّ الواجب المعلّق يكون ممكناً أيضاً، أمّا على القول باستحالة الشرط المتأخّر، فيكون الواجب المعلّق مستحيلاً.

والمورد الثاني التي تظهر ثمرة إمكان الشرط المتأخّر أو امتناعه هو: فيما إذا دلّ دليلٌ على شرطيّة شيء، من قبيل دلالة الدليل على شرطيّة رضا المالك في نفوذ البيع، لكن تردّد الأمر بين كون هذا الشرط، وهو رضا المالك، هل هو شرطٌ متقدّم أو متأخّر، فإنّنا إذا بنينا على استحالة الشرط المتأخّر، فحينئذٍ تكون إجازة المالك ـ في مثال العقد الفضولي ـ ناقلةً لا كاشفة، وعليه لابدّ أن يكون الشرط مقارناً لا متأخّراً.

أمّا إذا قلنا بإمكانه، فإنّ الإجازة المتأخّرة عن صدور العقد، يمكن أن تكون كاشفة ويمكن أن تكون ناقلةً أيضاً، والمتّبع هو ظهور الدليل.

بحوث تفصيليّة

(١) في الشرط المتأخّر للوجوب والواجب

الجهة الأولى: الشرط المتأخّر للوجوب

وتقدّم في ثنايا البحث السابق أنّ الوجوب المشروط بشرطٍ متأخّر، فيه قولان؛ الأوّل منهما: استحالة الشرط المتأخّر؛ لأنّه يلزم تأثير المعدوم في الموجود؛ لفرض أنّ الشرط معدوم حين وجود المشروط.

ولأجل حلّ هذا الإشكال برزت عدّة محاولات، منها:

١. محاولة المحقّق الخراساني

وحاصلها: أنّ شرط الحكم، بوجوده اللحاظي الذهني، وليس بوجوده الخارجي الواقعي، كما تقدّم بيانه. فالاستطاعة بوجودها الواقعي الخارجي ليست شرطاً لوجوب الحجّ بل هي شرط بوجودها اللحاظي، والشرط بوجوده اللحاظي مقارن للمشروط وليس متأخّراً؛ لأنّ المتأخّر إنّما هو وجودها الخارجي دون الذهني، وقد تقدّم ذكر نصّ كلامه في المقام[1].

مناقشة السيّد الخوئي لصاحب الكفاية

أورد السيّد الخوئي على ذلك، بأنه: خلط بين شرائط الحكم في مرتبة الجعل، وبين شرائط الحكم في مرتبة المجعول، فإنّ الوجود التصوّري، من مبادئ الجعل بلحاظ أنّه فعلٌ اختياريٌّ للمولى وقائمٌ به قياماً صدوريّاً، ومن الواضح أنّ صدور الحكم من المولى بحاجة إلى ما يتوقّف عليه من مبادئ

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص٩٣.

الفعل الاختياري؛ من قبيل تصوّر الحكم وتصوّر موضوعه وشرائطه وما يرتبط به، وهذا خارج عن محلّ الكلام، لأنّ محل الكلام إنّما هو في شرائط المجعول، وهي أمورٌ واقعيّةٌ لا ذهنيّة. فرؤية الهلال مثلاً بوجودها الذهني شرطٌ لجعل وجوب الصوم بنحو القضيّة الحقيقيّة، أمّا بوجودها الخارجي فهي شرطٌ للحكم المجعول في مرحلة الفعليّة، ومحلّ الكلام في شرطيّة رؤية الهلال بوجودها الخارجي، وعليه فيبقى الإشكال بلا حلّ.

وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ محلّ الكلام إنّما هو في شرائط الحكم من التكليفي أو الوضعي، لا في شرائط الجعل، فلا صلة لما أفاده قُدِّسَ سِرُّهُ بما هو محلّ الكلام.

بيان ذلك: أنّ للأحكام المجعولة على نحو القضايا الحقيقيّة مرتبتين:

الأولى: مرتبة الجعل والإنشاء. فالحكم في هذه المرتبة لا يتوقّف على وجود شيءٍ في الخارج، بل هو موجودٌ بوجودٍ إنشائيٍّ فحسب، وله بقاءٌ واستمرارٌ كذلك ما لم ينسخ.

الثانية: مرتبة الفعليّة. فالحكم في هذه المرتبة يتوقّف على وجود موضوعه بتمام قيوده خارجاً؛ وذلك لاستحالة فعليّة الحكم بدون فعليّة موضوعه، ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو في شرائط المجعول وهو الحكم الفعلي، لا في شرائط الجعل حيث، قد عرفت الكلام فيها، وأنّ الجعل بما أنّه فعلٌ اختياريٌّ للجاعل، فلا وعاء لشرائطه إلّا النفس ولا دخل للوجود الخارجي فيه أصلاً.

وهذا بخلاف شرائط المجعول، فإنّها حيث كانت عبارةً عن القيود المأخوذة في موضوعه في مقام الجعل، فيستحيل تحقّقه وفعليّته بدون تحقّقها وفعليّتها، وذلك كالاستطاعة مثلاً التي أُخذت في موضوع وجوب الحجّ، فإنّها ما لم تتحقّق في الخارج لا يكون وجوب الحجّ فعليّاً، وكالعقد الذي أُخذ في موضوع الملكيّة أو الزوجيّة، فإنّه ما لم يوجد خارجاً لا تتحقّق الملكيّة أو الزوجيّة.

وعلى الجملة: ففعليّة الحكم تدور مدار فعليّة موضوعه المأخوذ مفروض

الوجود في مرحلة الجعل، ومن هنا وقع الإشكال فيما إذا كان الشرط متأخّراً زماناً عن الحكم»[١].

٢. محاولة المصنّف

حاصلها: أنّه يمكن أن يفترض دخل الشرط المتأخّر في اتّصاف الفعل بالملاك بأحد نحوين: النحو الأوّل: أن يكون الشرط المذكور دخيلاً في احتياج الملاك إلى الفعل المتقدّم لا في الزمن المتقدّم بل في زمن الشرط، ولكن الفعل المحتاج إليه إمّا أن يكون الجامع بين الزمن المتقدّم والزمن المتأخّر، وهذا الجامع هو المتّصف بالملاك، وأمّا وجوبه فبما أنّه ثابت من أول أزمنته، فيكون متقدّماً على الشرط أو خصوص الفعل المتقدّم لخصوصية فيه التي تفوت على المكلّف إذا لم يفعله في اليوم المتقدّم كما إذا رأى المولى أن عبده سيحتاج في الشتاء إلى شراء الفحم مثلاً إلّا أنّه لا يمكنه شراؤه إذا جاء وقت الشتاء، فيوجب شراء الفحم في الصيف شريطة بقائه حيّاً في الشتاء[٢].

الجهة الثانية: الشرط المتأخّر للواجب

وذلك كما إذا افترضنا غسل المستحاضة في ليلة الأحد شرطاً لصحة صومها يوم السبت لا لوجوبه، وهي على نحوين:

النحو الأوّل: الشرط المتأخّر الذي يقع في شروط الواجب.

النحو الثاني: الشرط المتأخّر الذي يقع في شروط الملاك المترتّب على الفعل خارجاً.

أمّا النحو الأوّل، فقد أجبنا عليه في الشرح المتقدّم لعبارة الكتاب، وقلنا: أن لا مانع من أن يكون الواجب مقيّداً بقيدٍ متأخّر، كما أنّه لا مانع من أن يكون

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص١٣٤.

(٢) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٨١ـ١٨٢.

مقيّداً بقيدٍ متقدّمٍ أو مقارن؛ إذ ليس هذا من باب تأثير الشرط المتأخّر في المتقدّم، لكي يقال إنّه محال، بل هو من باب تحصيص الواجب بحصّةٍ خاصّة، وهي الحصّة المقيّدة بقيدٍ متأخر، إذ كما أنّه لا مانع من تقييده بقيدٍ مقارنٍ أو متقدّم، كذلك لا مانع من تقييده بقيدٍ متأخّر، كتقييد صحّة صوم المستحاضة يوم الخميس مثلاً بغسلها ليلة الجمعة، فالواجب عليها حصّةٌ خاصّةٌ من الصوم، وهي الحصّة المقيّدة بغسلها في الليلة القادمة، ومعنى ذلك: أنّ هذه الحصّة المأمور بها لا تتحقّق إلّا بتحقّق قيدها الأخير، باعتبار أنّ التقيّد به جزؤها.

قال الشهيد الصدر: «الإشكال هنا بلحاظ عالم الواجب بما هو واجب، واضح الاندفاع؛ لأنّه يرجع بحسب الحقيقة إلى تحصيص الواجب بخصوص الحصّة التي يعقبها الشرط، وهذا ليس بابه باب الشرط والتأثير حقيقةً ليقال: كيف أثّر المتأخّر في الشيء المتقدّم، وإنّما بابه باب تحصيص المفهوم المأخوذ في متعلّق الأمر، والمفهوم كما يمكن تحصيصه بقيدٍ متقدّمٍ أو مقارن، كذلك يمكن تحصيصه بقيدٍ متأخّر»[1].

وأمّا النحو الثاني، فيستحيل القول بالشرط المتأخّر، لأنّ الشرط في الملاك بمعناه الحقيقي: كونه مؤثّراً في المشروط، وهو ترتّب الملاك على الواجب، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون مشروطاً بشرطٍ متأخّر؛ لاستحالة تأثير المتأخّر في شيء، في زمنٍ متقدّم.

قال الشهيد الصدر: «أمّا الإشكال على مستوى الملاك والمصلحة فالشرط بلحاظ الملاك يكون شرطاً بالمعنى الحقيقي، أي: مؤثّراً في تحصيل الملاك كما تقدّم في شرح مقدّمة الواجب، والفرق بينها وبين مقدّمة الوجوب، وحينئذٍ يجري ما ذكر في وجه استحالة الشرط المتأخّر»[2].

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد الشاهرودي: ج٢ ص١٨٢.

(٢) المصدر السابق.

جواب صاحب الكفاية على إشكال الشرط المتأخّر في الملاك

تقدّم في الشرح ملخّص الجواب، أمّا تفصيله: فيتوقّف على بيان أمرين:

الأمر الأوّل: تقسيم الأشياء إلى أقسام ثلاثة:

أ. **القسم الأوّل**[1]: أشياء واقعيّة موجودة في الخارج، من قبيل وجود الماء، والهواء، والبياض، والحلاوة.

ب. **القسم الثاني**: أشياء اعتباريّة صرفة، يخلقها العقل متى يشاء، ويتحكّم فيها، من قبيل أن يعتبر وجود بحرٍ من زئبق، أو جبلٍ من ذهب، وهذه أشياء اعتباريّة صرفة، ونسبة العقل إليها نسبة الفاعليّة والخلق، أي: متى ما أراد العقل، ينشئ بحراً من زئبق.

ج. **القسم الثالث**: قسم وسط بين الأمرين، فلا هي أمورٌ موجودةٌ في الخارج، ولا هي اعتبارياتٌ محضة، ويسمّيها الحكماء الاعتباريات الواقعيّة، أي: أنّها اعتباريات في مقابل القسم الأوّل، أي: أنّها لا وجود لها في الخارج، ولكنّها في الوقت نفسه، ليست اعتباريّةً محضة، بل فيها جنبةٌ واقعيّة، من قبيل الإضافات التي تحصل بين الأشياء، فكون فلان متقدّماً على فلان، لا يعني أنّ هذا التقدّم أمرٌ اعتباريٌّ محض مثل بحر الزئبق، وعلى هذا فلا يدخل القسم الثالث في القسم الثاني؛ لأنّ العقل ليس مسلّطاً على اعتبارات القسم الثالث كتسلّطه على اعتبار بحر من زئبق. فلو أراد مئات المرّات أن يسلخ التقدّم عن نبوّة عيسى عليه السلام على نبوّة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله، فلا يستطيع، لأنّ التقدّم أمرٌ واقعيّ، فالعقل دوره هنا دور الانفعال والقبول، لا دور الإنشاء والفاعليّة، كما أنّ هذا القسم ليس من القسم الأوّل؛ لوضوح أنّه لو كان لتقدّم هذه الحادثة على تلك الحادثة وجودٌ واقعيٌّ في الخارج، لكانت هي حادثةً من

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ عبد الساتر: ج٥ ص٢٧.

الحوادث، فيكون أيضا لها تقدّم، وهكذا، حتّى يلزم التسلسل في العلل والمعلولات الخارجيّة، وهو مستحيل.

إذن فالإضافة لا هي من الأوّل، ولا هي من الثاني، بل هي قسمٌ برأسه يسمّونها بالاعتباريات الواقعيّة التي لها جنبةٌ واقعيّة، بمعنى: أنّ العقل متى ما قاس شيئاً إلى شيءٍ آخر، انتزع منه ونشأ في وعاء العقل مفهومٌ هو التقدّم، وقد أطلق السيّد الشهيد على هذه الأشياء في بحث المعنى الحرفي (بأنّها ثابتة في لوح الواقع)؛ تمييزاً لها عن القسم الثاني، الذي هو لوح الاعتبار.

الأمر الثاني: الملاك كما يكون المصلحة والمفسدة يكون الملاك الحسن والقبح.

وأحدهما يختلف عن الآخر. فالمصلحة والمفسدة عبارة عن أمورٍ موجودةٍ في الخارج، فهي داخلةٌ في القسم الأوّل من قبيل صحّة المزاج، وقدرة النفس، وشدّة الصبر، وكمال الإيمان، فكلّ هذه أمورٌ حقيقيّةٌ موجودةٌ في الخارج، وأمّا الحسن والقبح العقليّان فبابهما ليس باب المصالح والمفاسد، فقد يحكم العقل بحسن شيءٍ وفيه أعظم المفاسد، وقد يحكم بقبح شيءٍ وفيه أعظم المصالح، وذلك كما لو تخيّل إنسانٌ أنّ النبيَّ عدوٌّ لنبيٍّ يغرق فأنقذه من باب أنّه عدّو النبيّ، فهذا العمل قبيحٌ لأنّه جرأةٌ على النبيّ، لكنّ فيه مصلحةً عظيمة لأنّه حفظ به الدين.

والحسن والقبح يرجعان إلى القسم الثالث، أي: إلى أمورٍ اعتباريّة، وأحكامٍ عقليّة، لكن ليس من قبيل بحرٍ من زئبق، بل من قبيل التقدّم والتأخّر، فإنّ العقل يعتبر حسن العدل وقبح الظلم رغم أنفه أحياناً، فلو أراد أن يشعر نفسه بحسن الظلم، لما استطاع، وهذا معناه أنّ الحسن والقبح من القسم الثالث.

وإذا تبيّنت هذه الأمور، نأتي لبيان جواب صاحب الكفاية على إشكال الشرط المتأخّر في الملاك، حيث إنّ صاحب الكفاية يرى أنّ الإشكال يرد فيما لو كان الملاك عبارة عن المصالح والمفاسد. فلو كان الملاك في وجوب صوم المستحاضة هو المصلحة أو شدّة الإيمان، فحينئذٍ يرد إشكال الشرط المتأخّر،

لأنّ المصلحة من القسم الأوّل، أي: من الأمور الواقعيّة والوجودات التكوينيّة في الخارج، فيستحيل أن يؤثّر فيها الشرط المتأخّر عنها، لأنّه يلزم تأثير المتأخّر في المتقدّم.

أمّا لو فرضنا أنّ الملاك في وجوب صوم المستحاضة هو الحسن والقبح، بناءً على الحسن والقبح العقليّين، كما لو كان المولى قد أدرك حسناً في هذا الصوم وعليه أوجبه، فحينئذٍ يقال: إنّ الحسن والقبح حيث إنّهما من القسم الثالث، أي: من المقولات الاعتباريّة العقليّة التي لها جنبةُ واقع، فبالإمكان أن يكون معلولاً لأمرٍ اعتباريٍّ مثله، لأنّ الأمر الاعتباريَّ من القسم الثالث، يمكن أن يستند إلى أمرٍ من سنخه اعتباريّ، وهذا الأمر هو إضافة التقدّم والتأخّر، والعنوان الذي ينتزعه العقل إنّما هو عنوانُ تعقّب غسل المستحاضة لصومها، إذن فالحسن ناشئٌ من عنوانٍ انتزاعيٍّ هو عنوان القبليّة الذي هو ناشئٌ من مقايسة العقل بين الصوم والغسل، وهذه القبليّة حاضرةٌ لدى العقل دائماً، فلا يلزم في المقام إشكال الشرط المتأخّر أصلاً، لأنّ الحسن أمرٌ اعتباريّ، وقد نشأ من أمرٍ اعتباريٍّ مقارنٍ له وهو عنوان القبليّة. وهذا العنوان نشأ من مقايسة العقل، إذن فدور غسل المستحاضة الليليّ هو أنّه أحد طرفي مقايسة العقل.

وحاصل ما تقدّم من جواب صاحب الكفاية هو أنّ الحسن ناشئٌ من عنوانٍ انتزاعيّ، وهو عنوان القبليّة، وعنوان القبليّة نشأ من مقايسة العقل بين الصوم والغسل، وحيث إنّ القبليّة أمرٌ اعتباريٌّ حاضرٌ لدى العقل، فيكون الشرط مقارناً، وبهذا ينتفي إشكال الشرط المتأخّر.

بتعبير آخر: إذا كان الملاك هو الحسن والقبح العقليّين المنتزَعين من عناوينَ اعتباريّةٍ ناشئةٍ من مقايسة العقل بين الصوم والغسل، فبالإمكان استناد هذا الملاك إلى شرطٍ من سنخه اعتباريّ، كعنوان تعقيب الصوم

بالغسل، فهنا عنوان تعقيب الشرط (الغسل) أو مسبوقيّة الواجب (الصوم) به وتقدّمه عليه يمكن أن ينتزع منه العقل: الحسن، أو من عكسه: القبح، وهذه القبليّة أو البعديّة تنشأ من مقايسة العقل بين الصوم والغسل، وهي حاضرةٌ لدى العقل دائماً، فيكون الشرط مقارناً، ولا محذور.

تحقيق السيّد الشهيد في المقام

ذكر السيّد الشهيد أن إشكال الشرط المتأخّر نشأ من فرض أنّ المأمور به وهو الفعل، هو المقتضي للمصلحة المطلوبة، من قبيل: صحّة المزاج مثلاً في مثال المريض، وفرض أيضاً: أنّ الأمر المتأخّر هو الشرط في تحقّق تلك المصلحة، وعلى هذا يقال: أنّه لو فرض تحقّق المصلحة حين المقتضي، فإنّه يلزم تأثير المتأخّر في المتقدّم. ولو فرض تحقّق المصلحة حين الشرط، للزم تأثير المقتضي بعد انقضائه، وكلا الأمرين محال.

لكن يوجد فرضٌ آخر ينحلّ به إشكال الشرط المتأخّر، وهو: «أنّ ما فرض مقتضياً للمصلحة المطلوبة ليس مقتضياً لذلك بالمباشرة، بل ذلك يوجد أثراً معيّناً يكون الحلقة المفقودة بين هذا المأمور به والمصلحة المطلوبة، وذلك الأثر يبقى إلى زمان الشرط المتأخّر، فبمجموعهما يكتمل أجزاء علّة المصلحة المتوخّاة، فتحصل المصلحة. فشرب الدواء مثلاً يولّد حرارة معيّنةً في الجسم، وتلك الحرارة تبقى إلى زمان المشي أو الامتناع عن الطعام مثلاً، فتؤثّر في الصحّة المزاجيّة المطلوبة، وهذا شيءٌ مطّردٌ في كلّ المقتضيات التي يظهر أثرها بعد انضمام شرطٍ متأخّرٍ يحصل بعد فقدان ذلك المقتضي، فنعرف عن هذا الطريق وجود حلقةٍ مفقودة، هي المقتضي للأثر المطلوب، لا هذا الّذي سمّي بالمقتضي، بل هذا مجرّد موجدٍ لذلك المقتضي، والمفروض الفراغ عن إمكانيّة بقاء الأثر بعد زوال المؤثّر، بواسطة حافظاتٍ أخرى لذلك الأثر، فإنّه لا إشكال عند أحدٍ في بقاء البناء على وضعه الّذي بني عليه بعد فناء البناء،

ولو بحافظيّة الجاذبيّة وتماسك أجزاء البناء، وإنّما الإشكال في المقام من ناحية الشرط المتأخّر. فيظهر بهذا البيان: أنّ ما هو الشرط بحسب الحقيقة ليس متأخّراً، وهذا إذا صحّ في الأمور التكوينيّة فليكن الأمر التعبّدي المولويّ بالصوم مع اشتراط الغسل في الليل من هذا الباب»[(١)].

مناقشة المحقّق العراقي لصاحب الكفاية

أورد المحقّق العراقي على ما أفاده صاحب الكفاية بقوله: «لو ورد دليلٌ يقتضى بظاهره إناطة شيءٍ بأمرٍ متأخّر، لا مجال للاستيحاش وصرف الدليل عن ظاهره إلى شرطيّة التعقّب بالأمر المتأخّر بجعل التعقّب نفسه الّذي هو من الأمور المقارنة شرطاً، كما عن بعض الأعلام تبعاً للفصول؛ إذ مثل هذا التكلّف ليس منشؤه إلّا تخيّل انحصار ملاك المقدميّة بما في المقتضي من المؤثريّة، والغفلة عن أنّ في البين ملاكاً آخر متصوّراً في المقدّميّة وهو كون الشيء طرفاً للإضافة والحدود، كما كان ذلك قطعاً في مثل عدم المانع الّذي يستحيل دخله بملاك المؤثريّة»[(٢)].

ثمّ ذكر محذوراً آخر على ما التزم به صاحب الكفاية، حيث قال: «على أنّ في الالتزام بكون الشرط هو التعقّب بالأمر المتأخّر، لا نفس الأمر المتأخّر في موطنه، ما لا يخفى؛ فإنّه مضافاً إلى منافاة ذلك لما عليه القائل المزبور من كون التقيّدات باعتبار كونها أموراً اعتباريّةً غير قابلةٍ للمؤثريّة في الغرض، ولتعلّق الأمر بها، وأنّ الأمر والتكليف لابدّ من تعلّقه بما هو منشأ اعتبارها، وهو الأمر المتأخّر، نسأل عنه: بأنّ دخل ذلك الأمر المتأخّر في موطنه في التقيّد المزبور المعبَّر عنه بالتعقيب، هل هو بنحو المؤثّريّة أو على نحو دخل منشأ

(١) المصدر السابق: ج١ ص١٨١.

(٢) المصدر السابق: ص١٨٢.

الاعتبار في الأمر الاعتباري؟ فعلى الأوّل، يعود محذور انخرام القاعدة العقليّة من لزوم تحقّق الأثر قبل وجود المؤثّر. وعلى الثاني، نقول: بأنّه لا داعي حينئذٍ إلى ارتكاب خلاف الظاهر في تلك القضايا، بل بعد ما أمكن أن يكون الشيء بوجوده المتأخّر في موطنه، منشأً لتحقّق الإضافة والتقيّد المزبور. فمن الأوّل لم لا تجعل الشرط نفس الأمر المتأخّر في موطنه، وتجعل ظواهر الأدلّة على حالها في اقتضائها لكون المنوط به للأمر الفعليّ هو الشيء بوجوده المتأخّر؟ وهل الالتزام بالتعقّب المزبور حينئذٍ إلّا من قبيل الفرار من المطر إلى الميزاب؟»[1].

وبعد ذلك ذكر المحقّق العراقي نظريته في الجواب على إشكال الشرط المتأخّر حيث قال: «وحينئذٍ فلا محيص في حلّ الإعضال المزبور عن الشرائط المتأخّرة في الواجبات الشرعيّة، من المصير إلى ما ذكرنا بجعل الشروط طرّاً طرفاً للإضافات، وجعل دخلها في المشروط من قبيل دخل منشأ الاعتبار في الأمر الاعتباري، كما أفاده في الكفاية بأحسن بيان، في شرح شرائط الواجب، وإن خالف في شرائط الوضع والتكليف، فجعل الشرط فيهما عبارةً عن الشيء بوجوده العلمي اللحاظي الّذي هو أمرٌ مقارنٌ دائماً مع المشروط»[2].

مناقشة المحقّق النائيني لصاحب الكفاية

حاصل هذه المناقشة: أنّ شرطيّة شيء في الواجب ترجع إلى أنّ الشارع جعل متعلّق أمره حصّةً خاصّةً من الفعل، وهي الحصّة المتقيّدة به، لا مطلقاً، فإنّ معنى كون الطهارة من الحدث شرطاً للصلاة هو أنّ المأمور به حصّةٌ خاصّةٌ منها، وهي الحصّة المقيّدة بها لا مطلقاً، فحال القيد حال الجزء، فكما أنّ الجزء متعلّقٌ للأمر النفسي فكذلك الشرط، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى: أنّه لا محذور في أن

---

(١) المصدر السابق: ج١ ص١٨١.

(٢) المصدر السابق.

يكون بعض أجزاء المأمور به متأخّراً عن بعضٍ آخر، كما هو واقعٌ في كثيرٍ من الواجبات الشرعيّة كالصلاة والصيام والحجّ ونحوها، فالصلاة مثلاً مركّبة من الأجزاء الطوليّة، ولا يجتمع جزءان منها في آنٍ واحد، وكذلك الصوم، والأمر متعلّقٌ بتلك الأجزاء المرتبطة بعضها مع بعضها الآخر طولاً.

وكذلك لا محذور في أن تكون بعض القيود متأخّرةً عن بعضها الآخر، فإنّ مرجع ذلك إلى أنّ الواجب حصّةٌ خاصّةٌ، وهي الحصّة المقيّدة بتلك القيود، سواء أكانت متقدّمةً أم مقارنةً أم متأخّرة، فغسل المستحاضة الليليّ وإن كان متأخّراً عن أجزاء الصوم وسائر شروطه، إلّا أنّه ليس متأخّراً عن الواجب، فإنّ الواجب الحصّة الخاصة، إذن فحال الشرط المتأخّر حال التسليمة في الصلاة، فكما لا يمكن امتثال الصلاة بدون الإتيان بالتسليمة، فكذلك لا يمكن امتثال الواجب بدون الإتيان بشرطه المتأخّر[1].

٣. محاولة السيّد الخوئي

وهذه المحاولة ذكرناها هنا وإن كان الكلام والبحث في الشرط المتأخّر للواجب، لكن يمكن أن تكون جواباً للشرط المتأخّر في الوجوب وفي الواجب أيضاً.

يذكر السيّد الخوئي أنّ الإشكال المتقدّم يبتني على أنّ العلاقة بين الشرط والمشروط هي علاقة العلّة والمعلول، والحال أنّ الأمر ليس كذلك، ففي الشرط المتأخّر في الواجب، قيود وشروط الواجب ترجع إلى التحصيص، ومعنى التحصيص هو: أنّ الفعل ـ كالصلاة مثلاً ـ له مصاديق وحصص متعدّدة، فالمولى تارةً يقول: أريد الحصّة من الصلاة التي تسبقها طهارة، وأخرى، يقول: أريد منك حصّةً من الصلاة تلحقها طهارة، وهذا ممكن ولا محذور.

---

(١) انظر أجود التقريرات: ج١ ص٢٢١ـ٢٢٣.

٤. محاولة السيّد البروجردي

وحاصلها: أنّ الشرائط على قسمين، منها ما له دخلٌ في المأمور به، بأن يكون قيداً له بما هو مأمور به، كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فإنّها لولاه ليست مورداً للأمر، مع أنّه غير دخيلٍ في ذاتها. وحلّ المشكلة في هذا القسم هو: أنّ اشتراط الصلاة وتقيّدها بالوضوء مقارنٌ للصلاة وليس متأخّراً، ولمّا كان التقيّد والاشتراط من الأمور الانتزاعيّة، فإن الواجب هو نفس القيد، ولازم ذلك هو القول بالوجوب النفسي للقيود والشروط، سواء تقدّمت أو تأخّرت.

وهذا ما ذكره بقوله: «وأمّا شرائط المكلّف به فهي على قسمين؛ الأوّل: ما يكون قيداً للمأمور به بما هو مأمورٌ به، بنحوٍ يكون التقيّد داخلاً والقيد خارجاً، وهذا إنّما يتصوّر فيما إذا كان ذات المأمور به شيئاً يحصل ويتحقّق بدون هذا القيد أيضاً، ولكن لم يكن بإطلاقه مأموراً به، بل أمر به مقيّداً بهذا القيد، سواء كان مقارناً له أو متقدّماً عليه أو متأخّراً عنه. وذلك كالصلاة مثلاً، إن قلنا بأنّها شيءٌ يتحقّق ويوجد بنفس أجزائها، ولو كانت فاقدةً لشرائطها: من الوضوء والغسل ونحوهما، ولكن الشارع لم يأمر بها بإطلاقها بل حال كونها مقيّدةً بأشياء: من الوضوء والغسل وأمثالهما.

فالمراد بالشرط حينئذٍ ليس هو الشرط الذي يكون من أجزاء علّة الوجود؛ إذ المفروض تحقّق ذات الصلاة مثلاً بدون الشرط أيضاً، بل المراد بالشرط هنا: ما أُخذ قيداً للمأمور به، فذات المأمور به توجد بدون القيد أيضاً، ولكنه لا يتحقّق بما أنّه مأمورٌ به إلّا بإتيان قيده؛ إذ المفروض أنّ التقيّد به داخلٌ في المأمور به، وإن كان نفس القيد خارجاً.

ثم اعلم: أنّ وجود التقيّد الذي هو جزءٌ تحليليّ للمأمور به لمّا كان بعين وجود القيد، من جهة أنّه ليس شيئاً مستقلّاً في قبال القيد، بل هو أمرٌ ينتزع

عنه...»[١].

أمّا القسم الثاني من الشرائط: ما له دخلٌ في انطباق عنوان المأمور به على معنونه، حيث يكون المأمور به من العناوين الانتزاعيّة لا في تحقّق عنوان المأمور به، ولا مانع من أن يكون الشيء المتأخّر دخيلاً في ذلك، حيث قال: «ما يكون دخيلا في انطباق عنوان المأمور به على معنونه، وذلك إنّما يتصوّر فيما إذا كان المأمور به من العناوين الانتزاعيّة التي يكون وجودها بوجود منشأ انتزاعها، فإنّه يمكن حينئذٍ ـ بحسب مقام الثبوت ـ أن يكون لوجود بعض الأشياء في ظرف وجوده دخالةٌ في انتزاع هذا العنوان المأمور به عن منشئه وانطباقه عليه، وذلك كالصلاة أيضاً، فإنّه من الجائز أن يكون الصلاة المأمور بها أمراً بسيطاً ينتزَع عن الأفعال والأقوال المخصوصة، من التكبير إلى التسليم، ولكن يكون للوضوء المتقدّم ـ مثلاً ـ أيضاً دخلٌ في انتزاع هذا العنوان البسيط عن هذه الأفعال والأقوال.

وحينئذٍ كما يمكن أن يكون لبعض الأمور المقارنة دخلٌ في انتزاع العنوان عن معنونه، كذلك يمكن دخالة بعض الأمور المتقدّمة أو المتأخّرة كالاستقبال مثلاً، فإنّ قدوم المسافر المستقبل دخيلٌ في انطباق عنوان الاستقبال على مشي من أراده، مع كون هذا القدوم متأخّراً عن هذا المشي. والسرّ في ذلك: أنّ الوجود المتأخّر ـ مثلاً ـ ليس من أجزاء علّة الوجود المتقدّم حتّى لا يجوز تأخّره عنه، بل غاية ما يكون أنّ له نحو دخالةٍ في انطباق عنوانٍ خاصّ، على ذلك الوجود المتقدّم.

وكيف كان، ففي كلا القسمين اللذين ذكرنا لشرائط المأمور به، لا يلزم انخرام القاعدة العقليّة؛ لعدم كون الشرائط شرائط لوجوده»[٢].

---

(١) نهاية الأصول: ص١٥٣.

(٢) المصدر السابق: ص١٥٣.

٥. محاولة الشيخ الوحيد

الشيخ الوحيد سلك مسلكاً آخر في مشكلة الشرط المتأخّر، بيانه:

أمّا بالنسبة لغسل المستحاضة فأنّه لا توجد مشكلةٌ فيها؛ لأنّ الفتوى باشتراط صومها بالغسل في الليلة الآتية لا مستند لها أصلاً، لأنّ صحيحة ابن مهزيار: «كتبت إليه: امرأةٌ طهرت من حيضها أو دم نفاسها في أوّل يوم من شهر رمضان، ثم استحاضت فصلَّت وصامت شهر رمضان كلّه، من غير أن تعمل ما تعمله المستحاضة من الغسل لكلّ صلاتين، هل يجوز صومها وصلاتها أم لا؟ فكتب عليه السلام: **تقضي صومها ولا تقضي صلاتها، لأنّ رسول الله** صلى الله عليه وآله **كان يأمر المؤمنات من نسائه بذلك**»[1] غير واضحة الدلالة على اعتبار الغسل واشتراط صحّة الصوم به، بأن يؤتى به في الليلة اللاحقة للصّوم[2].

ثم ذكر أنّه لا يوجد في الفقه موردٌ آخر غير غسل المستحاضة يكون ما هو المتأخّر شرطاً للمكلَّف به، وهذا المورد لا يساعده مقام الإثبات[3].

لكن ذكر أنّ الكلام يقع في قضيّة إجازة المالك في المعاملة الفضوليّة، وعليه لابدّ من ملاحظة الأدلّة.

فأوضح بأنّه لا شكّ في أنّ مقتضى الظهور الإطلاقي للتقييد بأيّ قيدٍ، والاشتراط بأيّ شرطٍ من الشروط، هو المقارنة بين المقيَّد والقيد، والشرط والمشروط... وعلى هذا الأساس لابدّ من إقامة دليلٍ خاصٍّ على تأثير الإجازة اللاحقة في البيع الواقع قبلُ من طرف الفضولي.

فإن أريد تصحيح ذلك بالحقيقة العقليّة الفلسفيّة، فهذا غير ممكن، لكنّ الفرق بين الحقيقة العرفيّة والحقيقة العقليّة واضح، ولذا نرى أنّ البخار ـ مثلاً ـ

---

(١) وسائل الشيعة: ج٢ ص٣٤٩، الباب (٤١) من أبواب الحيض، حديث رقم (٧).

(٢) تحقيق الأصول: ج٢ ص٢٩١.

(٣) المصدر السابق: ج٢ ص٢٩٤.

مباينٌ للماء عرفاً، مع أنّه ماءٌ بالحقيقة العقليّة، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، فإنّ المدار في الأمور الاعتباريّة، كالزوجيّة والملكيّة وغيرها من سائر أبواب العقود والإيقاعات، على الحقيقة العرفيّة العقلائيّة، وحينئذٍ: فإن أمكن تصوير الإضافة بين الإجازة اللاحقة والبيع السابق، إضافةً حقيقيّةً عقلائيّةً، انحلّت المشكلة»[1].

ثم ذكر أنّ في المقام عدداً من الاحتمالات:

الاحتمال الأوّل: يراد من الإجازة اللاحقة أن تكون مؤثّرةً في الملكيّة ـ التي هي الغرض من المعاملة ـ لكنّ هذا غير معقول.

الاحتمال الثاني: أن يراد من الإجازة تحصيص البيع وتحقيق الإضافة بينه وبين الإجازة اللاحقة... فهذا من الجهة العقلائيّة ممكن، إلّا أنّ الإشكالات إنّما نشأت من جعل الإضافة حقيقةً عقليّة، وكذلك جعل المضاف حقيقةً عقليّة.

أمّا لو جعلنا المضاف حقيقةً عقلائيّة، وكذا الإضافة، فلا مانع من ذلك... والمرجع في مثله هو الارتكازات العقلائيّة.

والعقلاء يرون «السؤال» متّصفاً بهذا العنوان قبل مجيء «الجواب» حقيقةً عرفيّة، مع كونهما متضايفين.

وكذلك نجد العقلاء يضيفون «المجيء» إلى «الغروب» إضافةً حقيقةً عرفيّة، مع أنّ الغروب مثلاً غير متحقّق، وفي القرآن الكريم: ﴿**وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ**﴾ (ق: ٣٩).

ولا مانع عقلاً من أن تُحقّق الإضافة والمضاف الآن، ويكون مجيء المضاف إليه فيما بعد، بأن تكون الإجازة اللاحقة طرفاً للمعاملة الواقعة الآن، والمؤثّر هذه الحصّة من المعاملة....

وفي مورد الإجازة اللاحقة قال: «إنّ الإجازة اللاحقة لها دخلٌ في تحقّق

---

(١) المصدر السابق: ص٢٩١.

الملكيّة للمشتري، لكن لا في اعتبارها له، لأنّ الاعتبار مقارنٌ للإجازة، بل إنّها دخيلةٌ في المعتبر، بأن تتحقّق الملكيّة للمشتري، فيكون مالكاً من حين العقد، لكنّ الكاشف عن تحقّقها له هو الإجازة الواقعة فيما بعد، فيكون اعتبار الملكيّة من حين الإجازة، والمعتبر ـ وهو الملكيّة ـ من حين العقد.

وتوضيح ذلك: أنّه ما لم تأتِ الإجازة، فالعقد غير منتسبٍ إلى المالك، فإذا أجاز انتسب العقد إليه، ومعنى إجازته للعقد: قبوله له على ما وقع عليه، والمفروض وقوعه على أن تكون الدار مثلاً ملكاً من حين العقد للمشتري، فالإجازة تتوجّه إلى مقتضى العقد الواقع من قبل... ثم إنّ الشارع يُمضي هذه الإجازة على نفس الخصوصيّة، بأنْ يكون اعتبار الملكيّة للمشتري الآن وحين الإجازة، والملكيّة ـ وهي المتعلّق للاعتبار ـ واقعةً حين العقد... فلم يكن من تأثير المعدوم في الموجود، وانحلّت مشكلة الشرط المتأخّر... بناءً على الكشف»[1].

٦. محاولة الميرزا الشيرازي

حكاه عنه المحقّق الخراساني والسيّد في حاشية المكاسب «من أنّ الشرط المتأخّر في الشرعيّات ـ كالإجازة في عقد الفضول، وغسل المستحاضة بالليل لصومها ـ إن كان بوجوده الزماني شرطاً للحكم أو متعلّق الحكم، فالإشكال وارد، لكن الشرط في هذه الموارد هو الشرط بوجوده الدهري، والوجود الدهري العقليّ مقارنٌ للمشروط وليس بمتأخّر.

وتوضيحه: أنّ الموجودات كلّها مجتمعةٌ في عالم التجرّد، وهو عالم ما فوق الزمان، المعبّر عنه أيضاً بعالم العقل وبوعاء الدهريات ووعاء المجرَّدات، وحينئذٍ يكون بينها التقارن وليس التقدّم والتأخّر»[2].

---

(١) تحقيق الأصول: ج٢ ص٢٩٢.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٨٩.

ثم ذكر مقرّر كتاب حقائق الأصول أنّ المحقّق العراقي نقل عمّن سمع السيّد الشيرازي أنّه ذكر ذلك على وجه الاحتمال[١].

٧. محاولة السيّد اليزدي

ذكر قُدّسَ سِرُّهُ في (حاشية المكاسب) أنّ الشرط السابق وكذا الشرط المتأخّر، موجودٌ في التكوينيّات وفي الشرعيّات، مثلاً نقول: هذا اليوم أوّل الشهر، فيوصف بالأوّليّة وتحقّق له بالفعل، مع أنّ كلّ أوّلٍ فله آخر، وآخر الشهر لم يوجد بعدُ، ومع كونه معدوماً فالأوّل موجود. وكذا في المركّبات الخارجيّة، نرى أنّ الجزء الأخير دخيلٌ في صحّة الجزء الأوّل وترتّب أثره عليه، مع أنّه غير موجودٍ حين وجود الأوّل... هذا في العقليّات والتكوينيّات، وكذلك الحال في الشرعيّات، حيث يكون الإيجاب مقدّمةً لترتّب الملكيّة على القبول المتأخّر عن الإيجاب....

وحلّ المطلب هو: أنّ المستحيل كون المعدوم مؤثّراً، وأمّا كونه دخيلاً في التأثير، فلا استحالة فيه، بأنْ يكون الأثر من المقارن، ويكون المتأخّر دخيلاً في تأثير المقارن، فصيغة «بعت» هي المؤثّرة في الملكيّة، لكنَّ تأثير «الباء» موقوف على مجيء «التاء»، وتأثير «التاء» موقوف على تقدّم «الباء» عليها، فكان المتقدّم دخيلاً في تأثير المتأخّر وكذا العكس... فهو دخلٌ في التأثير، وليس هناك عليّة ومعلوليّة[٢].

٨. محاولة السيّد الخميني

ذكر الإمام الخميني طريقين لحلّ مشكلة الشرط المتأخّر:

الأوّل: طريق العقل

والكلام تارة يقع في الأمور التدريجيّة وأخرى في الزمانيات.

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٨٩.

(٢) حاشية المكاسب، تحقيق الشيخ عباس محمد آل سباع القطيفي: ج٢ ص١٧٣.

أمّا الأمور التدريجيّة ـ كالزمان والحركة ـ ممّا يعدّ من المتصرّم بالذات، يوجد بين أجزائها تقدّم على البعض، وهو تقدّم يعبَّر عنه في الاصطلاح بواقع التقدّم، وليس عنوان التقدّم ومفهومه؛ لأنّ عنوان التقدّم والتأخّر من المفاهيم المتضايفة، ولا يعقل انتزاع التقدّم فعلاً بلا انتزاع رديفه؛ لأنّ المتضائفين متكافئان قوّةً وفعلاً، وانتزاع كليهما يستلزم وجود أمرٍ انتزاعيٍّ فعلاً، بلا وجود منشئه.

فإن قلت: نرى بديهة صدق قولنا لدى العرف بأنّ اليوم متقدّمٌ على الغد، وصدق قولنا: إنّ الغد متأخّر، فهذا يكشف عن بطلان كلتا القاعدتين.

قلت: الكلام هاهنا في حكم العقل ومقتضى البرهان لا العرف، ولا ريب في أنّ مقتضى العقل والبرهان تكافؤ المتضائفين قوّةً وفعلاً، وعدم إمكان اتّصاف المعدوم بشيء، وسيأتي حال حكم العرف، فانتظر.

والحاصل: أنّ هذه القطعة الموهومة من الزمان ـ لأنّ الزمان لا ينقسم إلّا وهماً ـ كما ثبت في محلّه[1] ـ له التقدّم بالذات إذا كانت القطعة الأخرى موجودة في محلّها، ولم ينقطع عمود الزمان عليها، بل جرى على منواله وطبعه.

ولا يتوهّم من ذلك: أنّ لما يأتي من الأجزاء تأثيراً في كون هذه القطعة متقدّمة بالطبع، مع أنّ تأثير المعدوم في الموجود واضح الفساد؛ إذ المراد: أنّ جوهر الزمان وسنخ وجوده جوهر وسنخ مخصوص، يكون بعضه متقدّماً جوهراً وبعضه متأخّراً عنه ذاتاً؛ بحيث يكون كلّ من التقدّم والتأخّر عين ذاته، كما هو الحال في بعض الأقسام من المقول بالتشكيك.

ونتيجة ما تقدّم هو: أنّ الزمان وما شابهه أمرٌ متصرّم الذات ومتقضٍّ بالحقيقة، له تقدّمٌ وتأخّرٌ بالذات، لا بالمعنى الإضافي المقولي؛ وإن كان عنوان

---

(١) المباحث المشرقيّة: ج١ ص٦٧٨؛ الحكمة المتعالية: ج٣ ص١١٥ ـ ١١٨.

التقدّم والتأخّر من الأمور الإضافيّة، ولا يلزم أن يكون مصداق المعنى الإضافي إضافياً، كالعلّة والمعلول؛ فإنّ عنوانهما من الأمور الإضافيّة، ولكن المنطبق ـ بالفتح ـ عليهما أعني ذات المبدأ ـ تعالى وتقدّس ـ مثلاً ومعلوله ليسا من الإضافيّة.

وأوضح من هذا: مسألة التضادّ؛ حيث إنّ بين ذات الضدّين ـ كالأسود والأبيض ـ تقابل التضادّ، مع أنّ مفهوم التضادّ من الأمور المتضايفة. هذا كلّه في الأمور التدريجيّة.

وأمّا الزمانيّات: فحيث إنّ الحوادث الواقعة في طول الزمان لها نحو اتّحاد مع الزمان ـ على تحقيقٍ مقرّرٍ في محلّه[1] ـ فلا محالة يكون بعضها متقدّماً على بعضٍ بتبع الزمان، وتصير الحوادث الواقعة في هذا الزمان متقدّمةً بواقع التقدّم ـ لا بمفهومه الإضافي ـ على الحوادث الآتية، لكن بتبع الزمان.

وبعد أن بيّن هذه المقدّمة عقّب بالقول بأنّ ما سيترتّب على هذا التدقيق العقليّ وإن كان خلاف ظواهر الأدلّة، لكنّ الكلام هنا في دفع الإشكال العقليّ لا في استظهار الحكم من الأدلّة، وعليه يمكن أن يقال: إنّ الموضوع في الوضعيات وما هو شرط في متعلّق الأحكام هو ما يكون متقدّماً بحسب الواقع على حادث خاصّ.

مثلاً: الأثر في البيع الفضوليّ مترتّب على العقد المتقدّم بالحقيقة ـ تبعاً للزمان ـ على وقوع الإجازة؛ بحيث لا يكون العقد متقدّماً عليها بواقع التقدّم التبعي إلّا أن تكون الإجازة متحقّقةً في ظرفها، فوقوعها في عمود الزمان المتأخّر يوجب كون العقد متقدّماً حقّ التقدّم.

وتقدّم أنّ ذلك ليس لأجل تأثير المعدوم في الموجود أو لوقوع المعدوم طرفاً للإضافة، بل مقتضى ما يقع في الزمان أن يكون بعضه متقدّماً وبعضه

---

(١) انظر الشفاء، الطبيعيّات: ج١ ص١٧٠؛ الحكمة المتعالية: ج٣ ص١٨٠.

متأخّراً؛ بحيث لو فرض انقطاع سلسلة الزمان بعد ذلك الحادث الأوّل، لما اتّصف ذلك الظرف ومظروفه بالتقدّم الواقعي.

وكذلك الكلام في مسألة الصوم؛ إذ يمكن أن يقال: إنّ موضوع الصحّة في صوم المستحاضة ما يكون متقدّماً بالتقدّم الواقعي على الأغسال الآتية ـ تبعاً للزمان ـ بحيث لو لم توجد الأغسال في محلّها، لا يصير الصوم متقدّماً بالذات عليها، وإن كان متقدّماً على سائر الحوادث، لكن الموضوع هو المتقدّم الخاصّ، أي المتقدّم بالذات على الأغسال.

إن قيل: إنّ مقتضى كون الموضوع هو ذات العقد والصوم، هو إنكار دخل الشرط ولزومه؛ إذ الحامل للأثر ـ حينئذٍ ـ هو وجود العقد بلا اقترانه بالتراضي أو تعقّبه بالأغسال.

والجواب: إنّ تقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض، بالتقدّم الواقعي، فرع اتّصال أجزاء الزمان وامتداده؛ بحيث يكون انقطاعه موجباً لعدم ثبوت التقدّم بالذات له. فحينئذٍ ذات العقد إنّما يثبت له حقّ التقدّم ـ ولو تبعاً للزمان ـ إذا وجدت الإجازة في محلّها لا مطلقاً، وهكذا الكلام في الصوم[1].

وبهذا يتّضح أنّ الموضوع مقدّم على حكمه بجميع أجزائه وشرائطه.

الثاني: طريق العرف

في هذا الطريق يقول السيد الخميني: إنّ الموضوعات الواقعة في لسان الأدلّة هي أمور عرفيّة، لا تنالها يد الدقّة العقليّة، وعلى هذا الأساس، فحيث «إنّ العرف يرى الإضافة إلى المتقدّم والمتأخّر كالمقارن، ويرى العقد متعقّباً بالفعل مع عدم الإجازة الفعليّة، يصحّ انتزاع هذه العناوين عندهم لأجل ملاكات وتخيّلات مركّزة في أذهانهم، ومن الممكن كون الأثر مترتّباً على

---

(١) انظر تهذيب الأصول: ج١ ص٣٠٧.

المتعقّب في نظر العرف دون العقل، كما هو السند والمعتمد في سائر الموضوعات الشرعيّة. وعليه فالشرط مقارن أيضاً»[1].

ثمّ ذكر أنّ هذا الوجه يرجع إلى ما ذهب إليه القوم.

(٢) استحالة الشرط المتقدّم

عُرّف الشرط المتقدّم بأنّه: عبارة عن القيد الذي أُخذ بنحوٍ يكون متقدّماً على المقيّد، أي: يلزم أن يكون وجوده قبل وجود المقيّد به، وهو أيضاً تارةً يكون راجعاً إلى الحكم وأخرى يكون راجعاً لمتعلّق الحكم.

فالقيد أو الشرط المتقدّم الراجع للحكم هو القيد الذي افترض على نحوٍ تكون فعليّة الحكم متأخّرةً عنه، من قبيل الاستطاعة؛ بناءً على أنّ الفعليّة لوجوب الحجّ إنّما تكون بعد تحقّق أشهر الحجّ.

والشرط المتقدّم الراجع لمتعلّق الحكم، هو: القيد الذي أُخذ على نحوٍ يكون متقدّماً على أداء الواجب، بحيث لا يكون المتعلّق واجداً لشرط الصحّة، ما لم يتحقّق القيد أوّلاً، ومثاله الطهارات الثلاث بالنسبة للصلاة والطواف، فإنّها أُخذت متقدّمةً عليهما.

بيان صاحب الكفاية لإشكال الشرط المتقدّم

إنّ الشرط حيث إنّه جزءٌ من أجزاء العلّة التامّة، فلابدّ أن يكون معاصراً مع المشروط، فكما لا يعقل أن يكون الشرط متأخّراً عنه زماناً، كذلك لا يعقل أن يكون متقدّماً عليه كذلك، ولا وجه لتخصيص الإشكال بالشرط المتأخّر، كما هو المشهور في الألسنة، بل يعمّ الشرط والمقتضي المتقدّمين المنصرمين حين وجود الأثر، كالعقد في باب الوصيّة وفي باب الصرف والسلم، بل في كلّ عقدٍ بالنسبة إلى غالب أجزائه لتصرّمها حين تأثيره وتحقّق أثره.

---

(١) تهذيب الأصول: ج١ ص٣٠٨.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: «أشكلِ الأمر في المقدّمة المتأخّرة... بل في الشرط أو المقتضي المتقدّم على المشروط زماناً المتصرّم حينه، كالعقد في الوصيّة والصرف والسلم، بل في كلّ عقدٍ بالنسبة إلى غالب أجزائه، لتصرّمها حين تأثيره، مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زماناً، فليس إشكال انخرام القاعدة العقليّة مختصّاً بالشرط المتأخّر في الشرعيّات ـ كما اشتهر في الألسنة ـ بل يعمّ الشرط والمقتضي المتقدّمين المتصرّمين حين الأثر»[1].

وقد ذكر المصنّف في بحثه الخارج أنّ الأصحاب لم يستشكل منهم أحدٌ في الشرط المتقدّم، حتّى الذين استشكلوا في الشرط المتأخّر، «فكأنّهم وجداناً يجدون فرقاً بينهما، مع أنّ إشكال المحقّق الخراساني قُدِّسَ سِرُّهُ متين، فإنّ العلّة بتمام أجزائها، كما لا يمكن تأخّرها عن المعلول، كذلك لا يمكن تقدّمها عليه»[2].

وقال السيّد محمد الروحاني: «وبهذه التسرية ألزم صاحب الكفاية نفسه والأعلام بحلّ الإشكال؛ إذ الالتزام به في هذه الموارد ونظائرها يستلزم تأسيس فقهٍ جديدٍ وأحكام غريبة، لأنّ الإشكال لو كان يقتصر على الشرط المتأخّر خاصّة، لأمكن الالتزام به ونفى الشرط المتأخّر، وتوجيه ما ورد ممّا ظاهره ذلك؛ لقلّة موارده، أمّا بعد أن صار الإشكال سارياً في موارد كثيرةٍ جدّاً، فالالتزام به مشكلٌ جدّاً، فلابدّ من حلّه»[3].

وأجاب صاحب الكفاية على هذا الإشكال بنفس جوابه على الشرط المتأخّر، حيث ذكر أنّ الشرط والمؤثّر في الحقيقة ليس ما يصطلح عليه الشرط ويسمى به، وإنّما هو أمرٌ آخر مقارنٌ للمشروط، وهذا الأمر ثابتٌ بالنسبة إلى الشرط المقارن أيضاً، كما تقدّم تفصيله في جوابه على إشكال الشرط المتأخّر.

---

(١) كفاية الأصول: ص٩٣.

(٢) بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد الشاهرودي: ج٢ ص١٨٤.

(٣) منتقى الأصول: ج٢ ص١٠٩.

مناقشة السيّد الخوئي لصاحب الكفاية

وحاصل هذه المناقشة: أنّ مردّ الشرط في طرف الفاعل إلى مصحّح فاعليّته، وفي طرف القابل إلى متمّم قابليّته، ومن الطبيعي أنّه لا مانع من تقدّم الشرط بهذا المعنى على المشروط زماناً، فإنّ ما لا يمكن أن يكون متقدّماً على أثره هو العلّة التامّة، دون سائر أجزائها، وهذا ما ذكره بقوله: «إنّ ما جاء به المحقّق صاحب الكفاية قدّس سرّه من تعميم الإشكال إلى الشرط المتقدّم خطأٌ جدّاً، فإنّ تقدّم الشرط على المشروط في التكوينيات غير عزيز، فما ظنّك في التشريعيات؟ والسبب في ذلك: هو أن مردّ الشرط في طرف الفاعل إلى مصحّح فاعليّته، كما أن مردّه في طرف القابل إلى متمّم قابليته. ومن الطبيعي أنّه لا مانع من تقدّم مثله على المشروط زماناً.

وبكلمة أخرى: إنّ شأن الشرط إنّما هو إعطاء استعداد التأثير للمقتضي في مقتضاه، وليس شأنه التأثير الفعليّ فيه حتّى لا يمكن تقدّمه عليه زماناً. ومن البديهي أنّه لا مانع من تقدّم ما هو معدٌّ ومقرّبٌ للمعلول إلى حيث يمكن صدوره عن العلّة زمناً عليه، ولا تعتبر المقارنة في مثله. نعم، الذي لا يمكن تقدّمه على المعلول زماناً هو الجزء الأخير للعلّة التامّة، وأمّا سائر أجزائها فلا مانع من ذلك أصلاً»[1].

ثمّ ذكر مثالين لتوضيح المطلب:

المثال الأوّل: يقول إنّ غليان الماء خارجاً يتوقّف على إحراق النار وإيجاد الحرارة فيه على التدريج إلى أن تبلغ درجةً خاصّة، فإذا وصلت إلى هذه الدرجة تحقّق الغليان، فالإحراق شرطٌ له، وهو متقدّمٌ عليه زماناً.

المثال الثاني: أنّ القتل يتوقّف على فري الأوداج، ثمّ رفض العروق الدم

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣١١.

الموجود فيها إلى الخارج، ثم توقّف القلب عن الحركة، وبعده يتحقّق القتل، ففري الأوداج مع أنّه شرطٌ، متقدّمٌ عليه، وعلى هذا الأساس لا مانع من تقدّم سائر أجزاء العلّة التامّة على المعلول زماناً، فإنّ ما لا يمكن تقدّمه عليه، كذلك هو الجزء الأخير لها.

ثمّ قال: «ومن هنا يظهر: أنّ التعاصر إنّما هو بين العلّة التامّة ومعلولها، لا بين كلّ جزءٍ جزءٍ منها وبينه، فإذا جاز تقدّم الشرط على المشروط في التكوينيّات، جاز في التشريعيات أيضاً؛ بداهة أنّه لا مانع من اعتبار الشارع الفعل على ذمّة المكلّف مشروطاً بشيءٍ متدرّج الوجود خارجاً على نحوٍ يكون ثبوته في ذمّته معاصراً لجزئه الأخير، بحيث يستحيل الانفكاك بينهما زماناً، أو يعتبر الوضع كالملكية والزوجيّة وما شاكلهما كذلك، يعني: مشروطاً بشيءٍ متدرّج الوجود كالعقد ونحوه»[1].

مناقشة المحقّق الأصفهاني لصاحب الكفاية

هذه المناقشة قريبةٌ ممّا ذكره السيّد الخوئي، حيث قسّم المحقّق الأصفهاني الشرط إلى قسمين:

الأوّل: الشرط الذي يتمّم فاعليّة المقتضي للإعطاء، أو قابليّة المقتضي للأخذ، وهذا معنى المؤثريّة.

الثاني: الشرط الذي يكون معدّاً، وليس متمّم فاعليّة المقتضي، ولا تتميم لقابليّة المحل المقتضي، فهو ليس من قبيل تتميم فاعليّة النار للإحراق، ولا من قبيل جفاف الورقة ويبوستها، الذي يتمّم قابليّة الورقة لأخذ هذا الاحتراق، وإنّما وظيفة هذا الشرط هي أن يقرّب المعلول إلى مكان إمكان حصوله من ناحية علّته، فأثره إعطاء صفة الإمكان للمعلول، وسلب صفة الامتناع عنه،

(١) المصدر السابق.

من دون أن يخلق شيئاً لا في النار التي تحرق، ولا في الورقة التي تحترق، وقد سمّي هذا بالمقدمات الإعداديّة، فالخطوات التي يخطوها الإنسان نحو الكرسي، هي شروط للوصول إلى الكرسي لا إلى الجلوس عليه. إذن هذه الخطوات لم تتمّم فاعليّة الفاعل، لأنّ فاعليّته وقدرته على الجلوس تامّة في نفسه إذا لم يكن إنساناً مشلولاً، وهي لم تتمّم قابليّة الكرسي لأنّ الكرسي قد رتّبه النجّار وهيّأ قابليّته، وإنّما كانت هذه الخطوات دخيلةً في تقريب إمكان الجلوس من الفاعل، أو تقريب الجلوس نحو الإمكان. وعلى ضوء هذا، فالشرط المتقدّم معقولٌ في هذا القسم الثاني دون الأوّل[1].

مناقشة الشهيد الصدر للسيد الخوئي والمحقّق الأصفهاني

قال الشهيد الصدر معلّقاً على كلام السيّد الخوئي والمحقّق الأصفهاني: «هذا الكلام رغم اشتهاره لا يرجع إلى محصّلٍ عندنا، لأنّه إذا أريد بتقريب الشيء من الامتناع إلى الإمكان، تقريبَ الشيء الممتنع بالذات كاجتماع النقيضين إلى الإمكان، فهذا خلف كونه ممتنعاً بالذات، وإن أريد تقريبه من الامتناع بالغير، أي: الامتناع بعدم علّته، فهذا لا يعقل إلّا بتقريبه إلى علّته بأن يكون شرطاً دخيلاً في وجوده، فبوجوده يقترب الشيء إلى الإمكان الّذي هو في مقابل الامتناع بعدم العلّة، وحينئذٍ يقال بأنّه كيف يكون دخيلاً في وجوده وهو متقدّم أو متأخّر عنه في الوجود؟

وإن أريد به ما يسمّونه بالإمكان الاستعدادي ـ فيقال مثلاً: إنّ البيضة يمكن أن تصبح فرخ دجاجة، لكن ذلك بحاجةٍ إلى استعدادٍ خاصٍّ في البيضة، وهذا الإمكان والاستعداد والتهيّؤ يوفّر في البيضة من خلال إعطائها درجةً من الحرارة والدفء مثلاً، ففيما نحن فيه يفترض أنّ الشرط المتقدّم

---

(١) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج١ ص١٧٠، الطبعة الأولى.

يعطي للشيء الإمكان الاستعدادي لإيجاد المصلحة خارجاً، إن أريد هذا المعنى ـ قلنا: إنّ هذا الاستعداد والتهيّؤ إن فُرض أمراً اعتباريّاً فمن الواضح أنّ الأمر الاعتباريّ لا يمكن أن يكون دخيلاً حقيقةً في إيجاد شيءٍ في الخارج وهو المصلحة، وإن فرض أمراً حقيقيّاً وحالةً خارجيّةً تنشأ في البيضة مثلاً، وتبقى إلى أن تأتي سائر أجزاء العلّة، فهذا في الحقيقة شرطٌ مقارنٌ، ويرجع إلى الشيء الذي ذكرناه في تفسير هذا النوع من الشرائط التي سمّيت عندهم بالإمكان الاستعدادي، ولا مشاحة في التسمية»[1].

تطبيق فقهي للشرط المتأخّر

وقع البحث عند الفقهاء في اجتزاء المسلم غير الشيعي بعباداته التي أدّاها أثناء التزامه مذهباً غير مذهب أهل البيت عليهم السلام، فلو انتقل إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام فإنّه يجتزئ بعبادته سوى الزكاة التي ورد فيها نصٌّ خاصّ.

بل وقع البحث عند الفقهاء في حالة ما إذا كان يؤدّي عباداته قبل انتقاله إلى مذهب أهل البيت عليهم السلام وفقاً لما هو عند الشيعة، إذ قوّى بعض الفقهاء صحّة عباداته هذه، إذا فرض كونها على وجهٍ لا ينافي التقرب، وبذلك تسقط عنه هذه الفرائض والواجبات.

وقد وُجّه ذلك إمّا بعنوان التفضّل من الله تعالى، أو لانكشاف صحّة فعله بالإيمان المتأخّر، فيكون شرط الإيمان شرطاً متأخّراً، كما هو الشرط المقارن.

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٢ ص١٨٥.

(١٧٤)

زمان الوجوب والواجب

- مقدّمة في العلاقة بين زمان الوجوب مع زمان الواجب
- تعريف الواجب المنجّز والواجب المعلّق
- الأقوال في إمكان أو استحالة الواجب المعلّق

زمان الوجوب والواجب

لا شكَّ في أنّ زمانَ الوجوب لا يمكنُ أن يتقدّمَ بكامله على زمان الواجب، ولكن وقعَ الكلامُ في أنّه هل يمكنُ أن يبدأَ قبلَه أو لا؟ ومثاله: أن يُفترضَ أنّ وجوبَ صيامِ شهرِ رمضانَ يبدأُ مِن حينِ طلوعِ هلاله، غير أنّ زمانَ الواجبِ يبدأُ بعدَ ذلكَ عندَ طلوع الفجر.

وقد ذهبَ جملةٌ مِن الأصوليّين ـ كصاحب الفصول ـ إلى إمكان ذلك، وسُمّيَ هذا النحوُ مِن الوجوب بالمعلّق؛ تمييزاً له عن الوجوب المشروط. فكلٌّ منهما ليس ناجزاً بتمام المعنى، غير أنّ ذلك في المشروط ينشأُ مِن إناطة الوجوبِ بشرط، وفي المعلّق مِن عدم مجيءِ زمانِ الواجب.

الشرح

في البدء نشير إلى أنّ هذا البحث عُنوِن في كلمات الأصوليين بعنوان الواجب المعلّق، حيث ورد في كلماتهم تقسيم الواجب إلى المعلّق والمنجّز.

مقدّمة في العلاقة بين زمان الوجوب مع زمان الواجب

وقبل الولوج في بيان المراد من الواجب المعلّق وبيان أنّه مستحيل أم لا، ينبغي تقديم مقدّمة، في بيان العلاقة بين الزمان الذي تتحقّق فيه فعليّة الوجوب «أي المجعول» وبين الزمان الذي أنيط به امتثال الواجب «متعلّق الحكم»، وهي بحسب التحليل العقليّ ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون زمان الوجوب متّحداً مع زمان الواجب ابتداء وبقاءً، وهذه الحالة موجودة في أغلب التكاليف الشرعيّة، من قبيل صلاة الظهر، فإنّ زمان الوجوب وزمان الواجب متّحدان، حيث إنّ زمان الوجوب زوال الشمس، لأنّ فعليّة الوجوب لا تتحقّق إلّا حين تزول الشمس، وكذلك امتثال الواجب يكون منوطاً بتحقّق الزوال، أمّا من جهة البقاء الذي هو زوال الحمرة المشرقيّة، فتستمرّ فعليّة الوجوب وكذلك زمان الواجب إلى حين زوال الحمرة، وكذلك الأمر في بقيّة التكاليف كصلاة الصبح والمغرب ونحوهما من الواجبات التي يتّحد فيها زمان فعليّة الوجوب مع زمان الواجب.

الحالة الثانية: أن يكون تمام زمان الوجوب متقدّماً على زمان الواجب، بحيث يكون ابتداء زمان الواجب بعد انتهاء زمان الوجوب، كما لو ابتدأ زمان الوجوب من الساعة الواحدة وانتهى في الساعة الثانية، وبعد ذلك ابتدأ زمان الواجب من الساعة الثانية إلى الساعة الثالثة.

ومن الواضح أنّ هذه الحالة مستحيلة التحقّق؛ وذلك لأنّه بعد انتهاء

زمان فعليّة للوجوب لا يكون هناك موجبٌ لمسؤوليّة المكلّف عن الإتيان بالواجب، إذ إنّ مسؤوليّته عن الواجب إنّما تنشأ عن الوجوب؛ ومع فرض انتهاء زمان الوجوب ينتهي مفعول الوجوب، فلا يكون هناك منشأ يوجب الإتيان بالواجب؛ لأنّ زمان الوجوب انتهى مفعوله قبل أن يأتي زمان الواجب. فإذا جاء زمان الواجب، لا يوجد عندنا وجوبٌ حتّى يجب الإتيان بذلك الفعل.

بعبارة أخرى: إنّ المحرّك والباعث على امتثال الواجب هو الوجوب، فإذا انتهى زمان الوجوب انتهت فعليّته، فلا محرّكيّة ولا باعثيّة. إذن هذه الحالة مستحيلة.

الحالة الثالثة: أن يكون زمان فعليّة الوجوب متقدّماً على زمان الواجب، وبعد فترة من الزمن يبدأ زمان الواجب ثمّ يتّحد مع زمان فعليّة الوجوب، ويكون انتهاء زمنيهما في آنٍ واحد.

بعبارة أخرى: إنّ حدوث زمان فعليّة الوجوب متقدّم ولكنّه متّحدٌ بقاءً مع زمان الواجب، وهذا ما يسمّى بالواجب المعلّق، وقد وقع الكلام في إمكانه ووقوعه. وذلك من قبيل: ما إذا فُرض أنّ زمان وجوب صيام شهر رمضان هو ثبوت الهلال، أمّا زمان الصوم الواجب فيبدأ من حين طلوع الفجر، فزمان فعليّة الوجوب تتقدّم على زمان الواجب، إلّا أن زمان الإتيان بالواجب (الصوم) يبدأ قبل انتهاء فعليّة الوجوب للصوم ويبقيان متّحدين إلى حين انتهاء أمديهما معاً.

ومثاله أيضاً وجوب الحجّ فإنّه يبدأ من حين الاستطاعة ـ كما قيل[1]ـ في أشهر الحجّ، ولكنّ زمان الواجب أي الإتيان بالمناسك إنّما هو اليوم التاسع

---

(١) والقائل هو صاحب الفصول ومن تابعه.

من ذي الحجّة.

فالمراد من الواجب المعلّق هو ما يكون زمان الواجب متأخّراً عن زمان تحقّق الفعليّة للوجوب، بحيث لا يكون المكلّف ممتثلاً للمأمور به إلّا في حال وقوع الواجب في الزمن المحدّد، وهو ـ زمان الواجب ـ متأخّرٌ عن زمان فعليّة الوجوب.

تعريف الواجب المنجّز والواجب المعلّق

ممّا تقدّم يتّضح أنّ الواجب يمكن تقسيمه إلى قسمين:

الأوّل: الواجب المنجّز، وهو ما كان الواجب فعليّاً عند فعليّة وجوبه.

الثاني: الواجب المعلّق، وهو ما كان متأخّراً زماناً عن زمان فعليّة وجوبه حدوثاً، وإن كان يعاصره بقاءً.

ولكي يتبيّن الفرق بين الواجب المعلّق والواجب المشروط، ينبغي الرجوع إلى مبتكر فكرة الواجب المعلّق، لنرى كيف فرّق بينه وبين الواجب المشروط.

وبالرجوع إلى صاحب الفصول[1] نجد أنّه قسّم القيد إلى ثلاثة أقسام:

الأوّل: القيد الذي يرجع إلى الوجوب، وهذا ما يسمّى بالواجب المشروط، من قبيل الإجازة في عقد الفضولي، كما تقدّم بيانه في المبحث السابق.

الثاني: القيد الذي يرجع إلى الواجب، بنحوٍ يجب تحصيله عند فعليّة الوجوب، وهو ما يسمّى بالواجب المنجّز، من قبيل قيد الطهارة الراجع إلى الصلاة، حيث يجب تحصيله ـ قيد الطهارة ـ عند فعليّة وجوب صلاة الظهر مثلاً وهو زوال الشمس.

---

(١) الفصول الغرويّة: ص ٧٩.

الثالث: القيد الذي يرجع إلى الواجب، بنحوٍ لا يجب تحصيله، إمّا لكونه غير اختياريٍّ للمكلّف، وإمّا لأنّ التقييد به هو أنّه إذا حصل هذا القيد فيكون الواجب فعليّاً، وهذا ما يسمّى بالواجب المعلّق.

وذلك كما تقدّم في مثال وجوب الحجّ، فإنّ وجوب الإتيان بمناسك الحجّ لتحقّق الاستطاعة لدى المكلّف، إلّا أنّ هذا الواجب مقيّدٌ بمجيء يوم التاسع من ذي الحجّة، والواضح أن مجيء يوم التاسع من ذي الحجة قيد غير اختياريٍّ للمكلّف، فإنّ هذا الزمان وإن كان حصوله حتميّاً إلّا أنّه ليس بيد المكلّف.

وبعد أن قسّم صاحب الفصول القيد إلى هذه الأقسام الثلاثة، ميّز بين الواجب المعلّق والوجوب المشروط، بأنّ هذين الواجبين وإن اشتركا في عدم الفعليّة وعدم التنجيز، لكنهما يختلفان في سبب ومنشأ عدم الفعليّة والتنجيز، ففي الوجوب المشروط، عدم الفعليّة لأجل أنّ الوجوب نفسه قُيّد بقيد، فإذا لم يتحقّق ذلك القيد فلا يكون الوجوب فعليّاً، وعليه لا تتحقّق فعليّة للواجب. أمّا عدم الفعليّة في الواجب المعلّق، فهو بسبب عدم مجيء زمانه، مع كون الوجوب فعليّاً فيه.

فوجوب الحجّ مثلاً: إذا تحقّقت الاستطاعة، صار وجوب الحجّ فعليّاً، لكن الوقوف بعرفات والإتيان بمناسك الحجّ متوقّف على مجيء اليوم التاسع من ذي الحجّة، فالواجب معلّق وليس فعليّاً وإن كان وجوبه فعليّاً.

فإن قيل: لِمَ سمّي الأوّل واجباً منجّزاً، والثاني واجباً معلّقاً؟

فالجواب: أنّ تسمية الواجب بالمنجّز، هو لتنجّز التكليف والوجوب وثبوته من دون توقّفه على أمرٍ آخر، أمّا التسمية بالواجب المعلّق فهو لأجل تعليق الواجب على أمرٍ غير مقدورٍ له، كالحجّ، فإنّ وجوب الحجّ يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة، أو من أول زمان خروج الرفقة، ولكن الإتيان بالمناسك

يتوقّف على مجيء وقته، وهو ـ أي الوقت ـ غير مقدورٍ للمكلّف.

قال صاحب الفصول: «وممّا حقّقنا يتبيّن لك الفرق بين الواجب المعلّق والواجب المشروط، وأنّ الموقوف عليه في المشروط شرط الوجوب، وفي المعلّق شرط الفعل، فلا تكليف في الأوّل بالفعل، ولا وجوب قبله، بخلاف الثاني... ففرق إذن بين قول القائل: إذا دخل وقت كذا، فافعل كذا وبين قوله: افعل كذا في وقت كذا، فإنّ الأولى: جملةٌ شرطيّةٌ مفادها تعلّق الأمر والإلزام بالمكلّف عند دخول الوقت، وهذا قد تقارن وقت الأداء فيه لوقتِ تعلّق الوجوب كما في المثال، وقد يتأخّر عنه كقولك: إن زارك زيدٌ في الغداة فزره في العشي، والثانية: جملة طلبيّة مفادها إلزام المكلّف بالفعل في الوقت الآتي»(١).

وقال المحقّق النائيني في بيان الفرق بين الواجب المعلّق والواجب المشروط: «الفرق بين هذا والواجب المعلّق الذي قال به صاحب الفصول، هو أنّ الشرط في الواجب المعلّق إنّما يكون شرط الواجب وممّا يكون له دخلٌ في مصلحته، من دون أن يكون الوجوب مشروطاً به وله دخل في ملاكه. وهذا بخلاف ذلك، فإنّ الشرط إنّما يكون شرطاً للوجوب وله دخلٌ في ملاكه، لكن لمّا أُخذ على نحو الشرط المتأخّر، كان تقدّم الوجوب عليه بمكان من الإمكان؛ للعلم بحصول الشرط في موطنه، على ما حقّقه من إرجاع الشرط المتأخّر إلى الوجود العلمي»(٢).

وممّا تقدّم يتّضح: أنّ الواجب المعلّق هو: الواجب الذي حلّ وجوبه ولم يحل وقت أدائه، أو أنّ فعليّة وجوبه تسبق فعليّة الواجب فيه، من قبيل الحجّ بالنسبة إلى المستطيع، فإنّه واجبٌ لكنّه معلّق على حلول شهر ذي الحجّة.

---

(١) الفصول الغروية: ص٨٠.

(٢) فوائد الأصول: ج١ ص١٨٦.

أمّا الواجب المنجّز فهو: الواجب الذي تكون فعليّة الوجوب فيه مقارنةً لفعليّة الواجب، أي كون زمان الواجب نفس زمان الوجوب، كما في الصلاة بعد دخول الوقت، فإنّ زمن وجوبها عين زمن الواجب فيها (زمن الإتيان بها)[1].

تنبيه: اصطلاح الواجب المشروط عند الشيخ هو المعلّق عند المشهور

لا يخفى أنّ ما يطلق عليه بالواجب المشروط والواجب المعلّق في المقام يختلفان عنهما عند الشيخ الأنصاري، لأنّ الشيخ لمّا أنكر الوجوب المشروط، أرجع جميع القيود والشروط إلى المادّة، أي: إلى الواجب، وعلى هذا الأساس يكون الواجب عند الشيخ مشروطاً، ولكن الوجوب فعليّ.

فالشيخ قُدِّسَ سِرُّهُ أبدل تسمية هذا الواجب، فبدل أن يسمّيه الواجب المعلّق، أطلق عليه اسم الواجب المشروط، وبهذا يتّضح أنّ اصطلاح الواجب المشروط عند الشيخ هو نفسه الواجب المعلّق الذي هو مورد البحث، بينما اصطلاح الواجب المشروط المشهور هو عبارة عن الوجوب المشروط الذي أنكره الشيخ.

قال الشهيد الصدر: «إنّ المعلّق الذي ذكره صاحب الفصول هنا، هو عين الواجب المشروط عند الشيخ الأنصاري قُدِّسَ سِرُّهُ على ما نسب إليه في تقريراته[2]، كما تقدّم في المسألة السابقة، حيث أرجع الواجب المشروط إلى هذا المطلب، عند ما ادّعى أنّ القيود تؤخذ في الواجب، لا في الوجوب، إلّا أنّها مأخوذة في الواجب بنحوٍ لا يترشّح عليها الإلزام والتحريك.

وقد استعمل الشيخ قُدِّسَ سِرُّهُ هذه الصياغة بلحاظ قيود الاتّصاف، حيث

---

(١) انظر معجم مفردات أصول الفقه المقارن: ص٣١٣.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ص٤٥ ـ ٤٦.

ادّعى أنّ القيود الدخيلة في اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، من قبيل تحقّق الشتاء بالنسبة إلى النار في كونه ذا مصلحة، أو تحقّق الاستطاعة الدخيلة في اتّصاف الحجّ بكونه ذا مصلحة، فقد ادّعى أنّ هذه القيود هي التي تؤخذ قيداً في الواجب، ولا تؤخذ قيوداً في الوجوب.

بينما صاحب الفصول قُدِّسَ سِرُّهُ لا يدّعي هذه الدعوى، إذ إنّه يعترف بأنّ قيود الاتّصاف مأخوذة قيوداً في الوجوب لا في الواجب، وإنّما كلامه في القيود الدخيلة في ترتّب المصلحة خارجاً بعد فرض فعليّة اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة»[1].

وفي ضوء ما ذكره الشيخ الأنصاري من إرجاع جميع القيود والشروط إلى الواجب، سوف يرد عليه: «بأنّ لازم جعل القيد قيداً في المتعلّق وفي المحبوب، لا في الحبّ، لازمه ترشّح الحبّ الغيري على هذا القيد.

وهذا الإشكال، إنّما أوردناه، لأنّ الشيخ قُدِّسَ سِرُّهُ يقول: إنّ قيود الاتّصاف مأخوذةٌ قيداً في المحبوب، ومن الواضح أنّ قيود الاتّصاف لا يعقل انقداح الشوق نحوها، بل قد تكون مبغوضة.

ومن هنا كان هذا الإشكال على مبنى الشيخ الأعظم قُدِّسَ سِرُّهُ.

بينما صاحب الفصول قُدِّسَ سِرُّهُ يقول بأنّ قيود ترتّب الملاك على الفعل، هي التي تؤخذ تارةً بنحوٍ يترشّح إليها التحريك، وأخرى بنحو لا يترشّح؛ لعدم اختياريّتها في الواجب، أو لأخذ وجودها الاتّفاقي قيداً، فلا يرد عليه إشكال لزوم ترشّح الشوق الغيري نحو هذا القيد إذا كان قيداً للمراد، وكان أمراً غير اختياريّ؛ إذ لا مانع من الاشتياق إلى أمرٍ غير اختياريّ»[2].

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥ ص٧٨.

(٢) المصدر السابق.

الأقوال في إمكان أو استحالة الواجب المعلّق

بعد أن عرفنا الواجب المعلّق، نشرع في بيان ما قيل فيه من أقوال، وهما:

الأوّل: إمكان الواجب المعلّق.

الثاني: استحالة الواجب المعلّق.

أمّا القول الأوّل: فقد ذهب إليه جملة من الأصوليين كصاحب الفصول، حيث ذهب إلى تقسيم الواجب إلى معلّق ومنجّز، وهو ما ذكره بقوله: «وينقسم [الواجب] باعتبارٍ آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف ولا يتوقّف حصوله على أمرٍ غير مقدور له كالمعرفة، وليسمّ منجّزاً، أو إلى ما يتعلّق وجوبه به ويتوقّف حصوله على أمرٍ غير مقدور له وليسمَّ معلّقاً، كالحجّ فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ويتوقّف فعله على مجيء وقته، وهو غير مقدورٍ له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو أنّ التوقف هناك للوجوب، وهنا للفعل.

لا يقال: إذا توقّف فعل الواجب على شيءٍ غير مقدور له، امتنع وجوبه قبله، وإلّا لزم أحد الأمرين من عدم توقّفه عليه حيث وجب بدونه أو التكليف بالمحال حيث ألزم المكلّف بالفعل في زمنٍ يتعذّر فيه حصول ما يتوقّف عليه؟

لأنّا نقول ليس المراد بوجوب الفعل قبل حصول ما يتوقّف عليه أن يكون الزمان المتقدّم ظرفاً للوجوب والفعل معاً، بل المراد: أنّه يجب على المكلّف في الزمان السابق أن يأتي بالفعل في الزمن اللاحق، كما يجب على المكلّف في المكان الممنوع من العبادة فيه مثلاً، أن يأتي بها خارجةً. فالزمن السابق ظرف للوجوب فقط، والزمن اللاحق ظرف لهما معاً»[1].

وسيأتي في البحث اللاحق بيان القول الثاني.

---

(١) الفصول الغرويّة: ص٨٠.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**لاشكّ في أنّ زمان الوجوب لا يمكن أن يتقدّم بكامله على زمان الواجب**» أي: يبدأ زمان الوجوب وينتهي، ثم يبدأ زمان الواجب، وهذا غير معقول، وغير ممكن.

• قوله قدس سره: «**ولكن وقع الكلام في أنّه هل يمكن أن يبدأ قبله أو لا؟**». لا شك أنّ المقصود أنّ الوجوب يبدأ قبل الواجب ويقارنه في مدّة معيّنة.

• قوله قدس سره: «**وسمّي هذا النحو من الوجوب بالمعلّق**». هنا عبّر بالوجوب المعلّق، مع أنّ الوجوب ليس معلّقاً، بل فعليّ، والمعلّق هو الواجب، فالمقصود بالمعلّق هو الواجب لا الوجوب، فالتفت.

• قوله قدس سره: «**فكلّ منهما ليس ناجزاً بتمام المعنى**». أي: الوجوب والواجب ليس منجّزاً، بمعنى: أنّ الواجب المشروط يكون وجوبه غير ناجز، أمّا الواجب المعلّق يكون واجبه غير ناجز، وهذا هو الفرق بين المشروط وبين المعلّق.

(١٧٥)

تفصيل القول الثاني في استحالة الواجب المعلّق

• الدليل الأوّل: جعل الواجب المعلّق يلزم منه اللغويّة

• الدليل الثاني: أنّ حقيقة الوجوب تحريك نحو متعلّقه

• الدليل الثالث: الابتناء على القول بإمكان الشرط المتأخر

• ثمرة البحث

• بحوث تفصيليّة وإضافيّة

١. الأدلّة على استحالة الواجب المعلّق

٢. هل الواجب المعلّق قسم من الواجب المشروط أم المطلق؟

٣. هل الواجب المعلّق قسم مختص بالشرط غير المقدور؟

فإن قيل: إذا كان زمانُ الواجب متأخّراً، ولا يبدأ إلّا عند طلوع الفجر، فما الداعي للمولى إلى جعل الوجوب يبدأُ من حين طلوعِ الهلال، ما دام وجوباً معطّلاً عن الامتثال، أوَ ليس ذلك لغواً؟

كان الجواب: إنّ فعليّةَ الوجوبِ تابعةٌ لفعليّة الملاك، أي لاتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة، فمتى اتّصف الفعلُ بذلك، استحقَّ الوجوبَ الفعليّ. فإذا افترضنا أنّ طلوعَ الفجر ليس من شروط الاتّصاف، بل من شروط الترتّب، وأنّ ما هو من شروط الاتّصاف طلوعُ هلال الشهر فقط، فهذا يعني أنّه حين طلوع الهلال يتّصفُ صومُ النهار بكونه ذا مصلحة، فيكونُ الوجوبُ فعليّاً، وإن كان زمان الواجب مرهوناً بطلوع الفجر، لأنّ طلوعَ الفجر دخيلٌ في ترتّب المصلحة. ولفعليّةِ الوجوبِ عند طلوع الهلال آثارٌ عمليّةٌ على الرغم من عدم إمكان امتثالِه، وذلك لأنّه من حين يصبحُ فعليّاً تبدأُ محرّكيّتُه نحو المقدّمات، وتبدأُ مسؤوليّةُ المكلّف عن تهيئة مقدّماتِ الواجب.

وقد اعترضَ على إمكانِ الواجبِ المعلّق باعتراضين:

الأوّل: أنّ الوجوبَ حقيقتُهُ البعثُ والتحريكُ نحوَ متعلّقِهِ، ولكن لا بمعنى البعثِ الفعليّ، وإلّا لكانَ الانبعاثُ والامتثالُ ملازماً له، لأنّ البعثَ ملازمٌ للانبعاث، بل بمعنى البعثِ الشأنيّ، أي أنّه حكمٌ قابلٌ للباعثيّة، وقابليّةُ البعثِ تلازمُ قابليّةَ الانبعاث، فحيثُ لا قابليّةَ للانبعاث، لا قابليّةَ للبعث، فلا وجوب.

ومن الواضحِ أنّه في الفترةِ السابقةِ على زمانِ الواجب، لا قابليّةَ للانبعاث، فلا بعثَ شأنيّ، وبالتالي لا وجوب.

ويردُ عليه: أنّ الوجوبَ حقيقتُهُ في عالمِ الحكمِ أمرٌ اعتباريّ، وليس

متقوّماً بالبعثِ الفعليّ أو الشأنيّ، وإنّما المستَظْهَرُ من دليلِ جعلِ الوجوبِ أنّه قد جُعلَ بداعي البعثِ والتحريك، والمقدارُ المستَظهرُ من الدليلِ ليس بأزيدَ من أنّ المقصودَ من جعلِ الحكمِ إعدادُه لكي يكونَ محرّكاً شأنيّاً خلالَ ثبوتِه، ولا دليلَ على أنّ المقصودَ جعلُه كذلك من بدايةِ ثبوتِه.

الثاني: أنّ طلوعَ الفجرِ إمّا أن يؤخذَ قيداً في الواجبِ فقط، أو يؤخذَ قيداً في الوجوبِ أيضاً. فعلى الأوّلِ يلزمُ كونُ الوجوبِ محرّكاً نحوَه؛ لما تقدّمَ من: أنّ كلَّ قيدٍ يؤخذُ في الواجبِ دونَ الوجوب، يشملُه التحريكُ المولوي الناشئُ من ذلك الوجوب، وهذا غيرُ معقول، لأنّ طلوعَ الفجرِ غيرُ اختياريّ. وعلى الثاني يصبحُ طلوعُ الفجرِ شرطاً للوجوب، فإن كان شرطاً مقارناً، فهذا معناه عدمُ تقدّمِ الوجوبِ على زمانِ الواجب. وإن كانَ شرطاً متأخّراً، يلزمُ محذورُ الشرطِ المتأخّر.

والشيءُ نفسُه نقولُه عن القدرةِ على الصيامِ عندَ طلوعِ الفجر، فإنّها كطلوعِ الفجرِ في الشقوقِ المذكورة، ومن هنا كنّا نقولُ في الحلقةِ السابقةِ[1]: إنّ إمكانَ الوجوبِ المعلّق يتوقّفُ على افتراضِ إمكانِ الشرطِ المتأخّر، وذلك باختيارِ الشقِّ الأخير.

وأمّا ثمرةُ البحثِ في إمكانِ الواجبِ المعلّق، فتأتي الإشارةُ إليها إن شاءَ اللهُ تعالى.

---

(١) في بحث الدليل العقلي، تحت عنوان: زمان الوجوب والواجب.

الشرح

إزاء القائلين بإمكان الواجب المعلّق، ذهب بعض آخر من الأصوليين إلى استحالة الواجب المعلّق، وفيما يلي الأدلّة التي استدلّوا بها على الاستحالة[١].

الدليل الأوّل: جعل الواجب المعلّق يلزم منه اللغويّة

هذا الدليل على استحالة الواجب المعلّق جاء في المتن بعنوان: (إن قيل).

وحاصل هذا الدليل، هو: أنّ جعل الوجوب فعليّاً قبل زمان الواجب لغو؛ لأنّه لا فائدة فيه؛ لأنّ المكلّف ليس مسؤولاً عن امتثال الواجب ولا مطالباً بالإتيان بالواجب إلّا بعد مجيء زمان الواجب لا قبله، فما الفائدة من جعل وجوب الصوم فعليّاً من حين رؤية الهلال، والحال أنّ الصوم لا يبدأ إلّا من حين طلوع الفجر، فما دام المكلّف لا يطالب بامتثال الصوم من حين رؤية الهلال، فجعل وجوبه فعليّاً من حين روية الهلال لغوٌ وبلا فائدة.

وأجاب السيّد الشهيد على الدليل المتقدّم بأنّ فعليّة الوجوب مرتبطةٌ بفعليّة الملاك والمصلحة، فمتى كان الملاك فعليّاً صار الوجوب فعليّا؟! فإذا صار ملاك الصوم ومصلحته فعليّةً من حين رؤية الهلال، ترتّب عليه فعليّة وجوب الصوم، ووجه هذا الارتباط هو أنّ الفعل إذا كان فيه مصلحةٌ أكيدةٌ ملزمة، فحينئذٍ يحصل عند المولى شوقٌ وإرادةٌ لجعل وجوب الفعل على المكلّف. هذا في عالم الثبوت، وبعد ذلك يبرز المولى هذا الوجوب الثابت في عالم الثبوت إلى عالم الإثبات، فيتوجّه خطابٌ إنشائيّ إلى المكلّف لاعتبار

---

(١) تعرّض المصنّف في المتن لثلاثة من أدلّة القائلين باستحالة الواجب المعلّق وستأتي الأدلّة الأخرى في البحوث الإضافيّة في آخر البحث.

الفعل على ذمّة المكلّف.

فإذا كانت رؤية هلال شهر رمضان من شروط اتّصاف الفعل ـ الصوم مثلاً ـ بالمصلحة والملاك، فهذا يعني أنّ رؤية الهلال قيدٌ في الوجوب؛ وذلك لما بيّنّا سابقاً من أنّ شروط الاتّصاف تكون شروطاً وقيوداً في الوجوب.

أمّا طلوع الفجر فإنّه كان من شروط الترتّب، وحيث إنّ شروط الترتّب على نوعين:

١. أن تكون اختياريّة، وحينئذٍ تكون من شروط الواجب.

٢. غير اختياريّة، فتكون من قيود الواجب والوجوب معاً.

فإذا رأى المكلّف هلال شهر رمضان، فهذا معناه: أنّ الوجوب صار فعليّاً في الخارج، ممّا يعني أنّ الملاك والمصلحة صارت فعليّةً في الخارج أيضاً، وحينئذٍ لن يكون هناك ما يمنع من اتّصاف الفعل ـ أي الصوم في النهار ـ بالوجوب من حين رؤية الهلال، حتّى لو كان زمان الواجب ـ الصوم ـ يبدأ من حين طلوع الفجر؛ لأنّ طلوع الفجر من شروط الترتّب، أي شروط ترتّب الملاك والمصلحة على الفعل، وهو الصوم في المثال.

وممّا تقدّم يتحصل: أنّ الملاك إذا صار فعليّاً لتحقّق شروطه في الخارج، سوف يكون الوجوب فعليّاً أيضاً؛ وذلك لوجود التلازم بينهما ثبوتاً في عالم الجعل والشوق والإرادة.

أمّا بالنسبة لما ذكر من إشكال لغويّة جعل الوجوب فعليّاً قبل زمان الواجب، فالجواب عنه هو أنّ الإتيان بالواجب ـ الصوم مثلاً ـ وإن كان مرهوناً بمجيء زمانه وهو طلوع الفجر، لكن على الرغم من ذلك لا يلزم اللغويّة من فعليّة الوجوب؛ ولذلك لوجود ثمرة عمليّة مهمّة تترتب على تلك الفعليّة، وهذه الثمرة هي تحريك المكلّف نحو تحصيل مقدّمات الواجب التي يحتاجها الواجب عند حلول زمانه، بحيث إنّه لو لم تكن هذه المقدّمات

موجودةً قبل الواجب، لم يتمكّن المكلّف من امتثال الواجب، وهذه المقدّمات التي تسمّى بالمقدّمات المفوّتة، من قبيل غسل الجنابة، فإنّ وجوب الصوم مثلاً لو لم يكن فعليّاً قبل طلوع الفجر، فلا وجه لوجوب الغسل على المكلّف قبل الفجر، لأنّ وجوب الغسل متفرّع على فعليّة وجوب الصوم، فإذا فرض أنّ وجوب الصوم لم يكن فعلّياً قبل الفجر فلا وجه لوجوب الغسل قبل الفجر؛ وعليه فإذا أراد المكلّف الإتيان بالغسل حين طلوع الفجر للزم فوات الصوم.

لكنّ هذا المحذور يرتفع لو قلنا أنّ فعليّة الصوم ثابتةٌ قبل الفجر، لأنّه إذا كان الوجوب فعليّاً قبل الفجر، للزم على المكلّف تهيئة مقدّمات الواجب التي لو لم تكن موجودةً قبله لم يتمكّن المكلّف من امتثال الواجب.

وبهذا يتّضح وجود ثمرة عمليّة مهمّة تترتّب على فعليّة الوجوب قبل مجيء زمان الواجب، وهي مسؤوليّة المكلّف عن إعداد وتهيئة المقدّمات المفوّتة.

أمّا لو بنينا على إنكار الواجب المعلّق، فيحتاج تخريج مسؤوليّة المكلّف على تهيئة المقدّمات المفوتة إلى جوابٍ آخر.

الدليل الثاني: حقيقة الوجوب تحريك نحو متعلّقه

هذا الدليل ذكره الشهيد الصدر في المتن بعنوان الاعتراض الأوّل، وهو للمحقّق النهاوندي[1] كما حكاه صاحب الكفاية[2]، وحاصل هذا الدليل: أنّ حقيقة الوجوب هو تحريك نحو متعلّقه، فحينما يأمر المولى المكلّف بالصوم ـ مثلاً ـ يعني تحريك المكلّف لامتثال الصوم، لكن ليس التحريك الفعليّ للواجب ـ كالصوم بالمثال ـ وإلّا للزم أن يكون جميع المكلّفين مطيعين، وللزم

(١) تشريح الأصول، للنهاوندي: ١٩١، نقلاً عن تعليقة الشيخ على الزارعي السبزواري على كفاية الأصول: ج٢ ص١٨٩.

(٢) كفاية الأصول: ص١٠٢.

الجبر، بل المراد من التحريك هو التحريك الشأنيّ، أي: للأمر قابليّة لتحريك المكلّف نحو الفعل، بمعنى: أنّ التحرّك والانبعاث راجع إلى اختيار المكلّف وإرادته، ومن هنا استحقّ الثواب أو العقاب على الفعل أو الترك، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: إنّه في المقام لا يوجد تحرّك للمكلّف قبل مجيء زمان الواجب، أي: قبل طلوع الفجر كما في المثال، لأنّ المكلّف غير مطالب بالواجب في هذه الفترة، ممّا يعني أنّ الوجوب ليس فيه بعث ولا تحريك نحو متعلّقه في هذه الفترة، وإذ لا يوجد بعث وتحريك، فلا توجد فعليّة للوجوب، وهذا يعني عدم كون الوجوب فعليّاً إلّا في الزمان الذي يمكن للمكلّف أن يكون قادراً على الانبعاث نحو امتثال الواجب، وما ذلك إلّا نفس زمان الواجب، وعلى هذا لا يمكن أن يتقدّم زمان فعليّة الوجوب على زمان الواجب، وبهذا فلا يوجد واجب معلّق.

وهذا ما ذكره صاحب الكفاية بقوله: «حُكي عن بعض أهل النظر من أهل العصر إشكال في الواجب المعلّق، وهو: أنّ الطلب والإيجاب، إنّما يكون بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكّة عن المراد، فليكن الإيجاب غير منفكّ عمّا يتعلّق به، فكيف يتعلّق بأمرٍ استقباليّ؟ فلا يكاد يصحّ الطلب والبعث فعلاً نحو أمرٍ متأخّر»[1].

وقد قرّب المحقّق الأصفهاني[2] هذا الوجه بما حاصله:

أنّ الإرادة لا تنفكّ عن المراد، بلا فرق في ذلك بين الإرادة التكوينيّة والإرادة التشريعيّة، غاية الأمر أنّ الأولى تتعلّق بفعل نفس المريد والثانية بفعل غيره، ومن المعلوم أنّ الإيجاب والطلب إنّما هو بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات نحو المراد، فكما أنّ الإرادة التكوينيّة لا تنفكّ عن المراد زمناً

---

(١) المصدر السابق: ص١٠٢.

(٢) انظر نهاية الدراية في شرح الكفاية: ج١ ص٣٤٥، الطبعة القديمة.

باعتبار أنّها لا تنفكّ عن التحريك، وهو لا ينفكّ عن التحرّك خارجاً. وإن تأخّر عنه رتبة، فكذلك الإرادة التشريعيّة، فإنّها لا تنفكّ عن الإيجاب زمناً وهو ينفكّ عن تحريك العبد في الخارج، لأنّ حقيقة الإيجاب إيجاد الداعي والباعث له نحو الفعل، وحيث إنّ الباعث والانبعاث والتحريك والتحرّك متضايفان، فإذا استحال الانبعاث والتحرّك نحو فعلٍ استقباليّ، استحال التحريك والباعث أيضاً، ونتيجة ذلك استحالة تعلّق الإيجاب بأمرٍ استقباليّ.

ويمكن تقريب هذا الوجه بصياغتين:

الصياغة الأولى: أنّ الإرادة التكوينيّة لا تنفكّ عن المراد، فلا يمكن أن تكون الإرادة فعليّة وموجودة في أفق النفس بتمام مبادئها والمراد استقباليّاً، لأنّه من انفكاك المعلول عن العلّة التامّة، وعلى هذا فإذا اتّصف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ وحصلت الإرادة للمولى، فلا تنفكّ عن الإيجاب والبعث نحو الفعل في الخارج.

الصياغة الثانية: أنّ الإرادة التشريعيّة عبارة عن أمر المولى عبده بفعل ما وإيجابه، وهي لا تنفك عن المراد، فإنّ حقيقة الأمر من قبل المولى هو إيجاد الداعي والباعث في نفس المكلّف، ومن المعلوم أنّه لا ينفكّ عن الانبعاث والتحرّك، لأنّهما متضايفان والمتضايفان متقابلان في القوّة والفعل، ومن الواضح أنّ الانبعاث والتحرّك بالفعل نحو أمرٍ استقباليّ مستحيل، واستحالته تستلزم استحالة الداعويّة والباعثيّة، ولازم ذلك استحالة البعث والتحريك نحو فعل في المستقبل[١].

مناقشة الدليل الثاني

إنّ حقيقة الوجوب وروحه في عالم الجعل ليست التحريك الفعليّ أو

---

(١) هناك مناقشات متعدّدة من قبل الأعلام لهذا الوجه، نذكرها في البحوث التفصيلية.

الشأنيّ، بل حقيقة الوجوب أمرٌ اعتباريّ وهو جعل الفعل على ذمّة المكلّف. نعم، الغرض والداعي من جعل الشارع الفعل في ذمّة المكلّف هو تحريكه نحو الفعل، فالتحريك ليس نفس حقيقة الوجوب.

بيان ذلك: إنّ المولى إذا رأى في الفعل مصلحةً وملاكاً، فحينئذٍ يحصل شوق وإرادة مولويّة على قدر تلك المصلحة، فإذا كانت المصلحة ملزمة سوف يجعل المولى هذا الفعل على ذمّة وعهدة المكلّف، ويبرز المولى هذا الوجوب في عالم الإثبات سواء كان هذا الإبراز بالمادّة أو بالصيغة.

وبهذا يتّضح: أنّ حقيقة الوجوب هي جعل الفعل على ذمّة المكلّف، أي الأمر الاعتباريّ الذي يبرزه المولى بالخطاب لجعل الفعل في ذمّة المكلّف. أمّا الداعي والغرض من جعل الوجوب على المكلّف، فهو لأجل تحريك المكلّف نحو الفعل.

إذن حقيقة الوجوب ـ التي هي جعل الفعل على ذمّة المكلّف ـ تختلف عن الغرض والداعي لجعل الفعل في ذمّة المكلّف الذي هو تحريك المكلّف نحو الفعل.

وإذا تبيّن ذلك نقول: لو فرضنا عدم وجود تحريك وبعث للمكلّف نحو الفعل في جميع أزمنة فعليّة الوجوب، أي كان البعث والتحريك منتفياً مطلقاً في تمام مدّة الفعليّة، كان ذلك الوجوب لغواً وبلا فائدة.

أمّا لو فرضنا أنّ التحريك للمكلّف موجود، ولو في فترات لاحقة من فعليّة الوجوب، ففي هذه الحالة لا يكون الوجوب لغواً؛ وذلك لوجود تحريك وانبعاث للمكلّف نحو الفعل، وإن كان في فترةٍ لاحقةٍ من فعليّة الوجوب.

وحينما نرجع إلى الأدلّة الشرعيّة الدالّة على الوجوب، نجد: أنّ الظاهر منها هو أنّ الداعي والغرض من جعل الوجوب هو تحريك وبعث المكلّف نحو الفعل، ومن الواضح: أنّ هذا التحريك والبعث للمكلّف يتحقّق وإن

كان تحقّقه في فتراتٍ لاحقةٍ من فعليّة الوجوب، وليس في جميع أزمنة فعليّة الوجوب.

ومن الواضح عدم وجود دليل على لزوم أن يكون التحريك والانبعاث للمكلّف نحو الفعل في جميع أزمنة فعليّة الوجوب، بل القدر المتيقّن منه هو أن يحصل تحريك للمكلّف، أمّا كون هذا التحريك في جميع أزمنة الفعليّة فهو يحتاج إلى دليل؛ لأنّه مؤونة زائدة.

إذن فعليّة الصوم الثابتة قبل طلوع الفجر، وإن لم تكن قابلة لتحريك المكلّف من حين رؤية الهلال، لكنّها قابلة لتحريك المكلّف حين طلوع الفجر، وهذا المقدار كافٍ في رفع اللغويّة.

الدليل الثالث: الابتناء على القول بإمكان الشرط المتأخر

وقد ذكر السيّد الشهيد هذا الدليل بعنوان الاعتراض الثاني، وصاحب هذا الدليل هو المحقّق النائيني، ولكي يتّضح هذا الدليل لابدّ أن نستذكر ما تقدّم في شروط وقيود الوجوب والواجب، من أنّ الشروط والقيود غير الاختياريّة لابدّ أن تؤخذ من شروط وقيود الوجوب، لا من شروط الواجب، بمعنى: أنّ الوجوب متوقّفٌ على تحقّقها ووجودها، من دون أن يكون للمكلّف مدخليّة فيها؛ لأنّها خارجةٌ عن قدرة المكلّف، وطلب إيجادها من المكلّف يكون تكليفاً بغير المقدور، وهو محال.

وأمّا القيود والشروط الاختياريّة فيمكن أن تكون قيوداً للوجوب، ويمكن أن تكون قيوداً للواجب أيضاً، فيمكن أن يطلب من المكلّف إيجادها وتحصيلها؛ لقدرة المكلّف على ذلك.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ طلوع الفجر بالنسبة للصوم فيه ثلاثة احتمالات، وهي إمّا:

١. أن يكون طلوع قيداً للوجوب.

٢. أن يكون طلوع الفجر قيداً للواجب.

٣. أن يكون طلوع قيداً للوجوب والواجب معاً.

أمّا الاحتمال الأوّل، وهو أن يكون طلوع الفجر قيداً في الوجوب، فهذا يعني: أنّ وجوب الصوم لا يكون فعليّاً إلّا عند طلوع الفجر، وحينئذٍ يكون زمان الوجوب متطابقاً ومتّحداً مع زمان الواجب، وترجع هذه الحالة إلى الواجب المنجّز كما هو واضح، وهو خارج عن محلّ الكلام، لأنّ كلامنا في الواجب المعلّق.

وأمّا الاحتمال الثاني، وهو أن يكون طلوع الفجر قيداً في الواجب، فهذا يعني: أنّه يجب على المكلّف تحصيل طلوع الفجر؛ لما تقدّم من أنّ مقدّمات الواجب الوجوديّة كلّها واقعة في عهدة المكلّف، ويجب عليه إيجادها وتحصيلها؛ لأنّ فعليّة الوجوب تدعو المكلّف إلى إيجاد متعلّق الوجوب، فيجب على المكلّف إيجاد طلوع الفجر، وهو محال؛ لأنّ طلوع الفجر من الأمور الزمانيّة وهو غير اختياريّ للمكلّف؛ لعدم قدرة المكلّف على الإتيان به فيكون تكليفاً بغير المقدور، وهو مستحيل، ولذا ذكرنا في مبحث المسؤوليّة تجاه القيود والمقدّمات أنّ قيود الواجب يجب أن تكون اختياريّة.

وأمّا الاحتمال الثالث، فهو أن يكون طلوع الفجر قيداً للواجب والوجوب معاً. وهذا الاحتمال وإن كان معقولاً في نفسه، إلّا أنّ لازمه أن يكون طلوع الفجر، إمّا قيداً أو شرطاً مقارناً أو متأخّراً، وكلاهما لا يمكن الالتزام بهما.

أمّا كون طلوع الفجر قيداً أو شرطاً مقارناً للوجوب، وإن كان معقولاً ومقبولاً في نفسه، إلّا أنّ هذا الفرض يجعل فعليّة الوجوب مقارنة لطلوع الفجر؛ أي تبدأ فعليّة الوجوب من حين طلوع الفجر، وحينئذٍ يتطابق زمان فعليّة الوجوب مع زمان الواجب، وهذا معناه إلغاء الواجب المعلّق.

وأمّا إذا كان طلوع الفجر قيداً أو شرطاً متأخّراً، فهذا معناه أنّ الوجوب

يصبح فعليّاً من حين رؤية الهلال إذا تحقّق هذا الشرط أو القيد وهو طلوع الفجر، فيصير الواجب معلّقاً؛ لانطباق تعريف الواجب المعلّق عليه ـ هو ما يكون زمان الواجب متأخّراً عن زمان فعليّة للوجوب ـ.

وبعبارة أخرى: إنّ وجوب الصوم له شرطان:

الشرط الأوّل: رؤية الهلال، وهذا شرط مقارن لفعليّة الوجوب.

الشرط الثاني: طلوع الفجر وهو شرط متأخّر لفعليّة الوجوب، بمعنى: أنّ هذه الفعليّة لا تصير منجّزة إلّا بطلوع الفجر.

فإذا طلع الفجر وكان المكلّف بالغاً عاقلاً قادراً، فهذا يدلّ على أنّ وجوب الصوم كان فعليّاً من حين رؤية الهلال، لكن امتثال متعلّقه لا يكون منجّزاً على المكلّف إلّا من حين طلوع الفجر.

لكنّ هذا الفرض ـ وهو أن يكون طلوع الفجر مثلاً شرطاً متأخّراً للوجوب، أي الصوم في المثال ـ مبنيّ على إمكان الشرط المتأخّر، فإذا بنينا على استحالة الشرط المتأخّر، فيكون الواجب المعلّق مستحيلاً أيضاً، وهذا ما ذكره السيّد الشهيد في الحلقة الثانية[1].

ومن الجدير بالذكر أن نشير إلى أنّ ما تقدّم في الجواب على هذا الدليل من القيد الزماني ـ كما في مثال قيد طلوع الفجر ـ يجري أيضاً في القيود الأخرى التي تكون شرطاً في موضوعات الأحكام كالبلوغ والعقل والقدرة والصحّة.

فالاحتمالات الثلاثة التي جرت في مثال الصوم ـ وهي أن يكون قيد طلوع الفجر إمّا يرجع إلى الواجب، أو إلى الوجوب أو إلى الواجب والوجوب معاً، وقلنا: أنّ الصحيح هو الاحتمال الثالث ـ كلّ ذلك يجري في بقيّة شروط وقيود الأحكام، فنقول: القدرة ـ مثلاً ـ أو البلوغ أو العقل... إمّا تكون شرطاً

---

(١) الحلقة الثانية: ص٣٣١.

للواجب وإمّا للوجوب وإمّا لهما معاً، والصحيح أنّها للواجب والوجوب معاً، وبالتالي تكون هذه القيود والشروط شروطاً للوجوب بنحو الشرط المتأخّر، بناءً على إمكان الشرط المتأخّر.

وممّا تقدّم يتّضح: أنّه لا يمكن القول بالواجب المعلّق إلّا على إمكان الشرط المتأخّر، أمّا إذا قلنا: باستحالة الشرط المتأخّر، فحينئذٍ لا يمكن القول بالواجب المعلّق.

ثمرة البحث

سيأتي الكلام في البحث اللاحق حول بيان ثمرة البحث عن إمكان الواجب المعلّق وخلاصة هذه الثمرة هو: أنّه على القول بإمكان الواجب المعلّق، فيكون المكلّف حينئذٍ مسؤولاً عن تهيئة المقدّمات المفوّتة، وذلك لأنّ الوجوب لّما كان فعليّاً قبل زمان الواجب فهو يحرّك ويبعث المكلّف نحو إيجاد المقدّمات التي لو لم تتحقّق هذا المقدّمات قبل حلول زمان الواجب لم يمكن امتثال الواجب عند حلول زمانه، من قبيل السفر إلى الميقات ـ مثلاً ـ لمن كان بعيداً عن مكّة فيما إذا وجب عليه الحجّ، أو الغسل من الجنابة لصيام شهر رمضان.

وأمّا بناءً على امتناع الواجب المعلّق، فلا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد المقدّمات المفوّتة، وذلك لأنّ الوجوب لّما لم يكن فعليّاً، فلا يدفع المكلّف إلى إيجاد هذه المقدّمات، ولذا لابدّ من إيجاد طريق آخر لحلّ هذه المشكلة، وهذه هي الثمرة في إمكان الواجب المعلّق أو استحالته، وسيأتي تفصيلها في البحث اللاحق، وهو المسؤوليّة عن المقدّمات قبل الوقت.

تعليق على النصّ

• قوله قدس سره: «**ما دام وجوباً معطّلاً عن الامتثال، أو ليس ذلك لغواً؟**».
هذا استفهام استنكاريّ، المراد منه بيان أنّ هذا الوجوب لغو، واللغويّة محالة

في حقّ الشارع المقدس.

• قوله قدس سره: «**ولفعليّة الوجوب عند طلوع الهلال آثار عمليّة**». من قبيل: حلّ إشكال المقدّمات المفوّتة، وهناك آثار نظريّة أيضاً من قبيل: أنّه إذا كان الشرط شرطاً للاتصاف فيؤخذ شرط الوجوب، وإذا كان شرطاً للترتب فيؤخذ قيداً للواجب.

• قوله قدس سره: «**الأوّل: أنّ الوجوب حقيقته البعث والتحريك نحو متعلّق**» كما أشار إليه المصنّف قدس سره في بداية الحلقة الثالثة حيث قال: «وحيث إنّ مفاد الدليل عرفاً هو جعل الحكم بهذا الداعي فيختصّ لا محالة بالقادر...»[1] ولكن لا يمكن أن يكون بعثاً وتحريكاً فعليّاً. نعم، هو بعث وتحريك شأنيّ، ولكن الشأنيّة غير معقولة قبل زمان الواجب، فيكون الوجوب مفرغاً من حقيقته ومحتواه الواقعيّ، لأنّ حقيقة الوجوب هي البعث والتحريك من قبل المولى للفعل الخارجي.

• قوله قدس سره: «**لأنّ البعث ملازم للانبعاث**»، كما أنّ الكسر ملازم للانكسار، وكما أنّ الإيجاد ملازم للوجود وهكذا، ولكن لا بمعنى البعث الفعلي، بل بمعنى البعث الشأنيّ.

• قوله قدس سره: «**بل بمعنى البعث الشأنيّ، أي أنّه حكم قابل للباعثيّة**». المراد بالضمير «أنّه» هو الوجوب وأنّه حكم قابل لبعث المكلّف وتحريكه للفعل.

• قوله قدس سره: «**ويرد عليه أنّ الوجوب حقيقته في عالم الحكم أمر اعتباريّ**» بمعنى الوجوب لو لاحظناه بما هو حكم، فهو اعتبار فقط لا أكثر.

• قوله قدس سره: «**أنّ المقصود من جعل الحكم إعداده لكي يكون محرّكاً**» أي إعداد الحكم لأجل أن يكون محرّكاً شأنيّاً.

---

(١) الحلقة الثالثة: ص١٨٢.

• قوله قدس سره: «**لما تقدّم من أنّ كلّ قيد يؤخذ في الواجب دون الوجوب، يشمله التحريك المولوي الناشئ...**» كما تقدّم في الحلقة الثالثة[١].

• قوله قدس سره: «**ومن هنا كنّا نقول في الحلقة السابقة[٢]: إنّ إمكان الوجوب المعلّق يتوقّف على افتراض إمكان الشرط المتأخّر**» وكذلك في الحلقة الثالثة[٣].

• قوله قدس سره: «**وأمّا ثمرة البحث في إمكان الواجب المعلّق، فتأتي الإشارة إليها إن شاء الله**» تأتي في البحث اللاحق وهو المسؤوليّة عن المقدّمات قبل الوقت.

خلاصة ما تقدّم

• الواجب المعلّق: هو ما كان زمان الواجب فيه متأخّراً زماناً عن زمان فعليّة وجوبه حدوثاً، وإن كان يعاصره بقاءً.

• الفرق بين الواجب المعلّق والواجب المشروط هو: أنّ عدم الفعليّة في المشروط لأجل أنّ الوجوب نفسه مقيّد بقيد، أمّا عدم الفعليّة في الواجب المعلّق، فهو بسبب عدم مجيء زمانه، مع كون الوجوب فعليّاً فيه.

• اختلف الأعلام في إمكان أو امتناع الواجب المعلّق على قولين، القول الأوّل: إمكان الواجب المعلّق، والقول الثاني: استحالة الواجب المعلّق.

• استدلّ على استحالة الواجب المعلّق بعدّة أدلّة منها:

• **الدليل الأوّل:** جعل الواجب المعلّق يلزم منه اللغويّة.

وأجاب السيّد الشهيد على الدليل المتقدّم بعدم لزوم اللغويّة لوجود ثمرة عمليّة وهي تحريك المكلّف نحو تحصيل المقدّمات المفوّتة للواجب.

• **الدليل الثاني:** أنّ حقيقة الوجوب هي التحريك نحو متعلّقه، أي

---

(١) انظر الحلقة الثالثة: ص٣٣٦.

(٢) انظر الحلقة الثانية: ص٣٣٠.

(٣) انظر الحلقة الثالثة: ص٣٤١.

التحريك الشأنيّ، وفي المقام لا يوجد تحرّك للمكلّف قبل مجيء زمان الواجب، لأنّ المكلّف غير مطالب بالواجب في هذه الفترة، وإذن لا يوجد بعث وتحريك، فلا توجد فعليّة للوجوب.

• ناقش المصنّف هذا الدليل بأنّه: صحيح أنّ التحريك في جميع أزمنة فعليّة الوجوب لا يوجد، لكن يوجد تحريك للمكلّف في فترات لاحقة من فعليّة الوجوب، وهو القدر المتيقّن من ظاهر الأدلّة، وما زاد يحتاج إلى دليل.

• **الدليل الثالث**: هو أنّ الواجب المعلّق يبتني على القول بإمكان الشرط المتأخّر، فإذا قلنا: باستحالة الشرط المتأخّر، فلا يمكن الواجب المتعلّق.

• ثمرة البحث: هي أنّه على القول بإمكان الواجب المعلّق، فيكون المكلّف حينئذٍ مسؤولاً عن تهيئة المقدّمات المفوّتة، وأمّا بناءً على امتناع الواجب المعلّق، فلا يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد المقدّمات المفوّتة.

بحوث تفصيليّة في الواجب المعلّق

(١) الأدلّة على استحالة الواجب المعلّق

تقدّم في الشرح بيان بعض الأدلّة على استحالة الواجب المعلّق، وفيما يلي عرض بقيّة الأدلّة وبيان ما أورد عليها من مناقشات وإيرادات.

الدليل الأوّل: امتناع تعلّق الإرادة التشريعيّة بأمرٍ متأخّر

وهذا الدليل تقدّم في الشرح وهو للمحقّق النهاوندي، كما حكاه صاحب الكفاية، ونذكره ملخّصاً لأجل عرض ما أورد عليه من مناقشات. وخلاصة هذا الدليل هو: أنّ الإرادة التشريعيّة كالإرادة التكوينيّة في جميع الخصوصيّات والآثار، غير أنّ الأولى تتعلّق بفعل الغير، والثانية بفعل نفس الشخص، وبما أنّ الإرادة التكوينيّة يستحيل انفكاكها عن المراد، لأنّها الشوق المؤكّد المستتبع لتحريك العضلات، فكذلك يستحيل انفكاك الإرادة التشريعيّة عن المراد وهو فعل الغير. وعليه فيمتنع الواجب المعلّق لامتناع تعلّق الإرادة الفعليّة بأمر متأخّر؛ لاستلزامه انفكاك المراد عن الإرادة، وهو ممتنع[1].

مناقشات صاحب الكفاية للدليل الأوّل

ناقش صاحب الكفاية هذا الدليل بثلاثة وجوه، وهي:

الوجه الأوّل: لا مانع من انفكاك المراد عن الإرادة التكوينيّة، فلا مانع من تعلّق الإرادة التكوينيّة بأمرٍ استقباليّ، إذ قد يتعلّق الشوق بما يحتاج إلى مقدّماتٍ كثيرة كطيّ المسافات ونحوه، ومن الواضح: أنّ فعل هذه المقدّمات لا يكون له إرادة استقلاليّة، بل يتبع إرادة الوصول إلى المكان المقصود، بحيث

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص١٠١.

لولا إرادته لّما تعلّقت بالمقدّمات إرادة، فقد تعلّقت الإرادة بالأمر الاستقبالي بدليل الانبعاث نحو فعل المقدّمات بلا أن تتعلّق بها إرادة استقلاليّة، بل إرادة تبعيّة مترشّحة عن إرادة ذيها فعلاً، وهذا ما ذكره المحقّق الخراساني بقوله: «فيه: أنّ الإرادة تتعلّق بأمر متأخّر استقباليّ، كما تتعلّق بأمر حاليّ، وهو أوضح من أن يخفى على عاقل، فضلاً عن فاضل؛ ضرورة أن تحمّل المشاقّ في تحصيل المقدّمات ـ فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة وكثير المؤونة ـ ليس إلّا لأجل تعلّق إرادته به، وكونه مريداً له قاصداً إيّاه، لا يكاد يحمله على التحمّل إلّا ذلك»[1].

وناقش المحقّق الأصفهاني هذا الوجه بما حاصله: أنّ ما ذكره صاحب الكفاية شاهداً لتعلّق الإرادة بما هو متأخّر، غير صالح للاستشهاد به. وذلك لأنّ الشوق إلى المقدّمة بما أنّها مقدّمة وإن كان تبعاً للشوق المتعلّق بذيها، إلّا أنّ الشوق المتعلّق بذيها لم يبلغ حدّ الإرادة، لعدم وصوله حدّ التحريك، فلم تتحقّق إرادة ذي المقدّمة حتّى يستشهد به على انفكاكها عن المراد، بخلاف الشوق إلى المقدّمة، فإنّه بلغ حدّ الإرادة، لوصوله إلى حدّ التحريك، فالتبعيّة في أصل تعلّق الشوق، لا في وصوله إلى حدّ الإرادة[2].

الوجه الثاني: منع الكبرى ـ التي تقول بأنّ انفكاك المراد عن الإرادة التكوينيّة أمر ممكن، فتعلّقها بالأمر الاستقبالي أيضاً ممكن ـ ببيان آخر، وهو: أنّ المراد من تعريف الإرادة بالشوق المؤكّد بيان مرتبة خاصّة من الشوق الّتي يكون من شأنها تحريك العضلات نحو المراد، غاية الأمر إن كان المراد أمراً حاليّاً فيوجب التحريك الفعليّ نحوه؛ وإن كان أمراً استقباليّاً محتاجاً إلى مقدّمات خارجيّة فيوجب أيضاً التحريك الفعليّ نحوه، وإن كان أمراً استقباليّاً غير محتاج إلى المقدّمات، فلا يوجب التحريك الفعليّ نحوه، بل

---

(١) كفاية الأصول: ص١٠٣.

(٢) انظر نهاية الدراية: ج١ ص٣٤٥.

يستتبع التحريك الشأنيّ، فيتعلّق الشوق فعلاً بأمر استقباليّ، فإذن لا مانع من تعلّق الإرادة بأمرٍ متأخّرٍ وانفكاكها عن المراد.

قال صاحب الكفاية: «مرادهم من هذا الوصف في تعريف الإرادة بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الإرادة، وإن لم يكن هناك فعلاً تحريك، لكون المراد وما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمراً استقباليّاً غير محتاج إلى تهيئة مؤونة أو تمهيد مقدّمة، ضرورة أنّ شوقه إليه ربما يكون أشدّ من الشوق المحرّك فعلاً نحو أمرٍ حاليّ أو استقباليّ محتاج إلى ذلك»[1].

وناقشه المحقّق الأصفهاني بما حاصله: أنّ المراد من تعريف الإرادة بالشوق المؤكّد ليس الشوق بأيّة مرتبة، بل هو الشوق البالغ حدّ النصاب بحيث صارت القوّة الباعثة باعثةً بالفعل؛ ولذا قالوا: «إنّ الإرادة هي الجزء الأخير من العلّة التامّة»، وحينئذٍ فلا يتخلّف المراد عن الإرادة[2].

الوجه الثالث: منع صغرى القياس ـ أي اشتراك الإرادتين التكوينيّة والتشريعيّة في جميع الخصوصيّات والآثار ـ بل انفكاك المراد عن الإرادة التشريعيّة قهريّ؛ لأنّ الطلب إنّما يكون لإحداث الداعي في نفس المكلّف نحو المأمور به، وحدوث الداعي يتوقّف على مقدّمات ـ كتصوّر العمل وتصوّر ما يترتّب عليه وغيرهما ـ وهذا يحتاج إلى زمان ولو قليلاً، فيكون البعث نحو العمل متأخّراً عنه دائماً. وإذا جاز الانفكاك بينهما بفصل زمانٍ قصير جاز الانفكاك بفصل زمان طويل.

قال صاحب الكفاية: «لا يكاد يتعلّق البعث إلّا بأمر متأخّر عن زمان البعث، ضرورة أنّ البعث إنّما يكون لإحداث الداعي للمكلّف إلى المكلّف

---

(١) كفاية الأصول: ص١٠٣.

(٢) انظر نهاية الدراية: ج١ ص٣٤٧.

به، بأن يتصوّره بما يترتّب عليه من المثوبة، وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا إلّا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره، فيما هو ملاك الاستحالة والإمكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب»[1].

ناقش المحقّق الأصفهاني هذا الوجه أيضاً، وحاصل هذه المناقشة هو: أنّ الطلب إنّما هو جعل ما يمكن أن يكون داعياً للمكلّف نحو الفعل عند انقياده. وعليه فلا يمكن تعلّق الطلب بالأمر الاستقباليّ، إذ مع تماميّة جميع المقدّمات وانقياد المكلّف لأمر المولى لا يمكن انبعاثه نحو الفعل بهذا البعث، فلا يتحقّق البعث بالأمر ولو بنحو الإمكان[2].

الدليل الثاني: للمحقّق الأصفهاني

وبيانه من خلال المقدّمات التالية:

المقدّمة الأولى: أنّ الإرادة التشريعيّة هي صدور الفعل من العبد عن اختيارٍ منه، وفي هذه الحالة يلزم على المولى إنشاء الحكم بداعي جعل الداعي للعبد، ليتحرّك نحو الامتثال وتحقيق غرض المولى، أمّا الإرادة التكوينيّة، فهي إرادة صدور الفعل من النفس لا من الغير، فالفرق بين الإرادتين هو أنّ متعلَّق الإرادة في التكوينيّة هو الفعل، ومتعلَّقها في التشريعيّة هو الإنشاء والبعث بداعي جعل الداعي....

فكلتا الإرادتين تكوينيّة، غير أنَّ المتعلَّق في التكوينيّة هو فعل النفس، من القيام والقعود والأكل والشرب، وفي التشريعيّة هو الإنشاء المحرّك للعبد، والطلب منه بداعي جعل الداعي للتحرّك... لأنّ «الإرادة» هي «الشوق» غير

---

(١) كفاية الأصول: ص١٠٣.

(٢) نهاية الدراية: ج١ ص١٤٨.

أنّ المتعلّق يكون تارةً تكوينيّاً وهو «الفعل» وأخرى غير تكوينيّ وهو «البعث».

المقدّمة الثانية: لّما يصدر «البعث» يتحقّق الحكم، إلّا أنّ «البعث» من المولى، و«الانبعاث» من العبد، أمران متضايفان، والمتضايفان متكافئان قوّةً وفعلاً، وعلى هذا، فإن كان البعث فعليّاً فالانبعاث فعليّ، وإن كان إمكانيّاً فالانبعاث إمكانيّ، ولا يعقل أن يكون البعث فعليّاً وأن يكون الانبعاث إمكانيّاً... وهذا مقتضى قانون التضايف.

ونتيجة هاتين المقدّمتين هي: أنّه إذا كان المبعوث إليه مقيّداً بالزمان المتأخّر، فلا إمكان للانبعاث إليه الآن، وحينئذٍ لا يعقل وجود البعث الإمكانيّ نحوه... وإلّا يلزم الانفكاك بين المتضائفين... وإذا لا يوجد بعث فلا يوجد حكم... فالواجب المعلّق ـ بأن يكون الوجوب الآن ولكنّ الواجب متعلّق على أمر متأخّرٍ غير حاصلٍ الآن ـ محال.

ثمّ إنّ المحقّق الأصفهاني نقض على ما ذكره: بما إذا كان الفعل له مقدّمات، فهو قبل حصول هذه المقدّمات، غير ممكن، ولازمه عدم وجود الحكم إلّا بعد حصول تلك المقدّمات، فزيارة الإمام الحسين عليه السلام تتوقّف على طيّ الطريق والمسافة، فلا يحكم بوجوبها أو استحبابها قبله؛ لعدم إمكان الانبعاث إلى الزيارة الآن، وكذا الحجّ، فلا يحكم بوجوبه الآن؛ لعدم إمكان الانبعاث... وهكذا.

وينتقض أيضاً: بالواجب المركّب من أجزاء، كالصلاة مثلاً، فإنّه لا يوجب إمكان الانبعاث إلى جميع الأجزاء من حين التكبير، فيلزم أن لا يكون بعث إليها، وكذا غيرها من الواجبات التدريجيّة.

وقد استقرّ رأيه في حاشيته على الكفاية: بأنّ الملاك هو البعث الإمكانيّ كما تقدّم، لكنّ البعث الإمكانيّ يدور مدار الإمكان الاستعدادي، فمتى كان

العمل المبعوث إليه مستعدّاً ولو إمكاناً، فإمكان الانبعاث موجود فالبعث موجود، وفي الواجب المقيّد بالزمان المتأخّر لا يوجد الآن الإمكان الاستعدادي بالنسبة إليه، بخلاف الواجب ذي المقدّمة، فإنّه يوجد الآن استعداد الامتثال بالنسبة إليه، لوجود الحركة في العضلات نحو المقدّمة وذي المقدّمة... فالنقض غير وارد[1].

جواب الشهيد الصدر للمحقّق الأصفهاني

يتبلور هذا الجواب بوجهين، نقضيّ وحلّيّ:

الوجه الأوّل: الجواب النقضي

وحاصله: أنّ ما ذكره المحقّق الأصفهاني لا يرجع إلى محصّل، وذلك لأنّ الإمكان الاستعدادي ليس دخيلاً في تحقّق الحكم أصلاً، ولا موجب لجعله شرطاً في تحقّق حقيقة الحكم، إذ إنّه لا إشكال في تعلّق التكليف في موارد لا يوجد فيها هذا الإمكان الاستعدادي.

بيان ذلك: «إنّنا لو فرضنا أنّ إنساناً، رجله مشلولة، بحيث لا يوجد فيها قوّة عضليّة مستعدّة للتحرّك أصلاً، لكنّه قادر على أن يحرّك رجله، وذلك بوصله سلكاً كهربائيّاً فيها يبثّ فيها الحرارة، وحينئذٍ تتهيّأ القوّة العضليّة للانطلاق والتحرّك، وهنا يعقل للمولى أن يكلّف هذا الإنسان بالمشي، لأنّ ذلك أصبح تحت سلطنة المكلّف، فلا يكون تكليفه بالمشي تكليفاً تعجيزيّاً، أو قبيحاً، مع أنّ متعلّق التكليف وهو المشي، لا يوجد إمكان استعداديّ له في القوّة العضليّة، وإنّما يكتسب هذا الإمكان الاستعدادي ببركة مقدّمة، هي وصل السلك برجله، وحينئذٍ يوجد الإمكان الاستعدادي. فلو قلنا: إنّ

---

(١) انظر نهاية الدراية: ج١ ص٣٤٩.

الإمكان الاستعدادي دخيل في أصل التكليف، وفي أصل تعقّله، للزم أن يكون التكليف بالمشي مشروطاً بالإمكان الاستعدادي، أي: بإيصال السلك، فيقول المولى حينئذٍ: «إذا أوصلت السلك امشِ» فيكون إيصال السلك مقدّمة وجوبيّة لا وجوديّة، مع أنّنا نرى بالوجدان أنّه بالإمكان جعله مقدّمة وجوديّة، وذلك بأن يقول المولى للعبد: «أمشِ» بنحو يكون المكلّف مسؤولاً عن إيجاد هذه المقدّمة، وهي إيصال السلك، ولا يكون حينئذٍ هذا الخطاب غير معقول من قبل المولى، لأنّ هذا ليس حكماً، لأنّ الإمكان الاستعدادي غير موجود في قوى المكلّف العضليّة.

بعبارة أخرى: إنّ الواجب المقيّد بقيد زمانيّ، وإن كان ممكناً في عمود الزمان وقوعاً، ولكنّ وقوعه الآن دفعة واحدة لكونه تدريجيّاً، مستحيلٌ استحالةً وقوعيّة؛ إذ يوجب الخلف أو التناقض، إذ لا يعقل وجود التدريجي دفعةً واحدة، كاستحالة وقوع «الفجر» منتصف الليل. وأمّا الإمكان الاستعدادي، فإن أراد به اشتراط استعداد وقابليّة الفاعل، أي: كون عضلاته غير مشلولة، فمن الواضح أنّ هذا ليس شرطاً في فعليّة الوجوب، ولهذا يصحّ تكليف المشلول الذي يمكنه علاج نفسه، دون أن يصبح علاج نفسه مقدّمة وجوبيّة، ولو فرض شرطيّته فهو محفوظ في الواجب المعلّق أيضاً، إذ ليس القصور في استعداد الفاعل، وإن أراد به اشتراط استعداد وقابليّة في القابل، بمعنى إمكان وقوعه، إذن فقد رجع إلى المعنى السابق. وبهذا يتّضح بطلان هذا الكلام بلا إشكال»[1].

وهذا دليل على أنّ الإمكان الاستعدادي ليس دخيلاً في حقيقة الحكم.

ويتّضح بذلك: أنّ هذا التخلّص من النقض غير تامّ.

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ عبد الساتر: ج٥ ص٩٩ـ١٠٠.

الوجه الثاني: الجواب الحلّي

وحاصل هذا الجواب هو: أنّ قول المحقّق الأصفهاني أنّ الشوق إلى فعل الغير لا يكون إرادة تشريعيّة إلّا إذا ترشّح منه شوق تكوينيّ يحرّك عضلات المولى نحو تحريك العبد، وبعثه إلى ما يشتاق إليه، وهذا الكلام صحيح لا ريب فيه، لأنّ البحث ليس في مداليل الألفاظ، وإنّما في أنّه ما هو الذي يقع موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال من أشواق المولى.

ومن الواضح: أنّ موضوع حكم العقل بلزوم الطاعة والامتثال، إنّما هو كلّ شوق مؤكّد، يحرّك المولى نحو أن يطلب من العبد أن يتحرّك عنه.

أمّا الشوق الذي لا يحرّك المولى نحو أن يطلب، فهو شوق لا يجب على العبد أن يتحرّك عنه.

إذن، فشوق المولى إنّما يصبح موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال، عند ما يكون شوقاً بدرجة مستتبعة لشوق من المولى، وتحرّك منه نحو المقدّمات المربوطة به، وهي طلبه وجعله وإنشاؤه، وما لم يبلغ شوق المولى درجة تحرّكه نحو ما يشتاق إليه، فإنّ العقل لا يحكم على العبد بوجوب الطاعة والانبعاث في وقت الواجب، لأنّ غاية ما تقتضيه العبوديّة في نظر العقل، هي أن تكون عضلات العبد وقواه كأنّها عضلات المولى وقواه، لأنّها امتداد للمولى، والمفروض: أنّ المولى لم يتحرّك، وحينئذٍ لابدّ من البحث في أنّه هل يشترط في شوق المولى المحرّك لعضلاته، والمحرّك بالتالي للعبد، أن يكون محرّكاً للعضلات نحو ما يكون باعثاً بالإمكان من حين وجوده، أو أنّ ما تقتضيه هذه النكتة، هو: أن يكون الشوق محرّكاً للمولى نحو ما يصدق عليه أنّه من مقدّمات وجود المطلوب خارجاً؟.

ومن الواضح: أنّ هذه النكتة غاية ما تقتضيه هو أنّ المولى يتحرّك من ناحية هذا الشوق للإتيان ببعض مقدّمات وجود المشتاق إليه. ولا شكّ: أنّ

الإنشاء والطلب الفعليّ، يكون من مقدّمات وجود المشتاق إليه، سواء أكان من أوّل لحظات فعليّته يتّصف بالباعثيّة بالإمكان، أو على امتداد الزمان يتّصف بالفاعليّة بالإمكان، بلحاظ أنّ مجموع الظرف الذي يمتدّ فيه يتّصف بذلك، فإنّ المسألة هنا مسألة نكات معنويّة.

والنكتة المعنويّة هنا هي: أنّ العقل يرى أنّ المولى إذا اشتاق إلى صلاة عبده، فإنّ هذا الشوق يقع موضوعاً لحكم العقل بوجوب الامتثال فيما إذا حرّك هذا الشوق نفس المولى إلى بعض مقدّمات هذه الصلاة.

ومن الواضح: أنّ إيجاد إنشاء في معرض الباعثيّة، ولو لم يكن بالفعل باعثاً، فإنّ هذا مقدّمة من المقدّمات، وهذا يكفي في تحقّق موضوع حكم العقل على العبد بوجوب الامتثال، والانبعاث في وقت الواجب[1].

والنتيجة التي ينتهي إليها السيّد الشهيد: هي عدم تماميّة البرهان على أنّ الإرادة التشريعيّة، لا تصدق، إلّا إذا كان شوق المولى شوقاً تكوينيّاً، يحرّك عضلات المولى نحو ما هو باعث بالإمكان فعلاً.

بل إنّ «العقل يحكم بوجوب امتثال وتنفيذ أشواق المولى التي تحرّك المولى نفسه، أمّا الأشواق التي لا تحرّك المولى، فلا يحكم العقل بوجوب امتثالها، بل يكفي في محرّكيّة شوق المولى للمولى إيجاد المقدّمة المناسبة له، سواء أكانت هذه المقدّمة ممّا هو باعث بالإمكان، أو ممّا هو في معرض أن يكون باعثاً، ما دامت تتّصف بصفة المقدّميّة»[2].

وبهذا يتّضح: أنّ ما أفاده المحقّق الأصفهاني في تعليقته باطلٌ نقضاً وحلّاً، وبه يتّضح عدم تماميّة البرهان على استحالة الواجب المعلّق.

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ عبد الساتر: ج٥ ص٩٣.

(٢) المصدر السابق: ج٥ ص٩٤.

الدليل الثالث: للمحقّق النائيني

وحاصله: أنّ قيود الوجوب تختلف عن قيود الواجب، لأنّ قيود الوجوب قد أخذت مفروضة الوجود خارجاً في مرحلة الجعل، وأمّا قيود الواجب فإنّها قد أخذت في متعلّق الوجوب تقيّداً لا قيداً، ولازم الأوّل أمران:

الأمر الأوّل: لا يجب تحصيل قيود الوجوب حتّى لو كانت مقدورة كالاستطاعة؛ لعدم المقتضي لوجوبها، بخلاف قيود الواجب، حيث يجب تحصيلها كما هو واضح.

الأمر الثاني: أنّ فعليّة الحكم تتبع فعليّة قيود الوجوب في الخارج، لأنّها بمثابة الشرط في القضيّة الشرطيّة والحكم بمثابة الجزاء، ومن الطبيعي أنّ الجزاء يدور مدار الشرط وجوداً وعدماً، حدوثاً وبقاء، وعلى ذلك بنى المحقّق النائيني قدس سره على استحالة الشرط المتأخّر؛ لأنّه لا يعقل أن يكون الحكم فعليّاً قبل فعليّة موضوعه وشرطه، وإلّا لزم خلف فرض كونه موضوعاً له، وحيث إنّ الواجب المعلّق قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخّر، فيكون مستحيلاً.

وهذا ما ذكره بقوله: «وأمّا لزوم الالتزام بالواجب المعلّق، فممنوع أيضاً؛ لأنّ الواجب وشرطه إذا كانا تدريجيّين، فلا محالة يكون الوجوب أيضاً كذلك لما ذكرناه من أنّ فعليّة الحكم تساوق فعليّة موضوعه ويستحيل التقدّم والتأخّر. فإذا كان الشرط ـ وهي الحياة ـ تدريجيّاً، فكلّ جزء يكون فيه الشرط فعليّاً، يكون الوجوب فيه فعليّاً أيضاً، وأمّا بالإضافة إلى الجزء الآخر، فحيث إنّ الشرط ليس بفعليّ، فيكون وجوبه أيضاً كذلك.

وبالجملة فعليّة الوجوب تتبع فعليّة موضوعه وشرطه، ولا ينافي التدريج في الفعليّة لتدريجيّة الشرط وحدة الوجوب والشرط كما هو واضح، فالشرط

هي الحياة المستمرّة، والوجوب أيضاً مستمرّ باستمرارها، فتوهّم لزوم الالتزام بالواجب التعليقيّ إنّما نشأ من توهّم فعليّة الوجوب المتعلّق بالجزء الأخير، مع الغفلة عن أنّ فعليّة الوجوب بالإضافة إليه إنّما تكون عند فعليّة شرطه، ويستحيل تقدّمها عليها»[1].

مناقشة السيّد الخوئي للمحقّق النائيني

وتقريب هذا المناقشة: أنّ الحكم المجعول وإن كان يتبع الجعل ويستحيل أن يتخلّف عنه، إلّا أنّ كيفيّة الجعل بيد المولى، فكما أنّ له أن يجعل الوجوب على موضوعٍ مقيّدٍ بقيدٍ مقارن، فكذلك له أن يجعله على موضوعٍ مقيّدٍ بقيدٍ متأخّر، وحينئذٍ فلا محالة يتحقّق الوجوب قبل تحقّق قيده المتأخّر؛ على أساس أنّه مقيّد ومشروط به بنحو الشرط المتأخّر، أو فقل: إنّ كيفيّة جعل الحكم واعتباره، حيث إنّه بيد المولى، فله جعله على موضوعٍ مقيّدٍ بقيدٍ متأخّرٍ أو متقدّمٍ بنحو المفروض وجوده في الخارج، كما أنّ له جعله على موضوعٍ مقيّدٍ بقيدٍ مقارنٍ كذلك، فعلى الأوّل بطبيعة الحال يتحقّق الحكم قبل تحقّق قيده، وهذا هو معنى كون الحكم مشروطاً بشرطٍ متأخّر، ولهذا قال قُدِّسَ سِرُّهُ إنّه غير مانع من الالتزام بإمكان الشرط المتأخّر ثبوتاً، بلا فرق بين أن يكون الشرط شرطاً للوجوب فقط أو شرطاً للواجب أيضاً، ويسمّى الثاني بالواجب المعلّق، ومن هنا يظهر: أنّ الواجب المعلّق قسمٌ من الواجب المشروط بالشرط المتأخّر[2].

جواب الشهيد الصدر للمحقّق النائيني

أجاب السيّد الشهيد على إشكال المحقّق النائيني على الواجب المعلّق، بأنّه

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٤٦.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٠٨.

يوجد في المقام قيدان:

الأوّل: قيد طلوع الفجر.

الثاني: قيد أن يكون المكلّف على تقدير طلوع الفجر، قادراً على الصوم، بأن يكون حيّاً وصحيحاً....

وإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ الوجوب الذي تكون فعليّته من حين رؤية الهلال هو مشروط بنحو الشرط المتأخّر، لكن بالقيد الثاني، وهو أن يكون المكلّف على تقدير طلوع الفجر قادراً على الصوم بأن يكون حيّاً وصحيحاً.

والفرق بين هذين القيدين من حيث لزوم أخذ القيد الثاني شرطاً في الوجوب بنحو الشرط المتأخّر، وعدم لزوم أخذ القيد الأوّل قيداً بنحو الشرط المتأخّر في الوجوب، الفرق بينهما أنّ القيد الثاني قيدٌ لا يمكن للمولى أن يتصدّى لإحرازه وإيقاعه خارجاً؛ لأنّ المولى يجعل الحكم على نحو القضيّة الحقيقيّة، ولا يضمن للمكلّفين تحقّق هذا القيد خارجاً، إذن فهذا القيد في معرض أن يقع، وفي معرض أن لا يقع.

وفي هذه الحالة، لو فرض أنّ المولى جعل الوجوب مطلقاً من هذه الناحية ـ ناحية «الحياة والقدرة على الصوم عند الطلوع» ـ للزم منه فعليّة الوجوب في حقّ من لا يكون قادراً عند «طلوع الفجر»، ولا حيّاً، ولا حاضراً. وهذا تكليف بغير المقدور، وهو غير معقول.

وعليه كان لابدّ للمولى من تقييد الوجوب بهذا الأمر الثاني، وهو كون المكلّف بالصوم حيّاً قادراً على تقدير «طلوع الفجر»[1].

إن قيل: بناءً على ذلك، يرد محذور التحريك نحو غير المقدور وهو طلوع الفجر؟

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول، تقريرات الشيخ حسن عبد الساتر: ج٥ ص٨٠.

والجواب على ذلك: إنّ محذور التحرّك نحو غير المقدور وهو طلوع الفجر، لا يرد في المقام؛ وذلك لأنّ الأمر بالمقيّد ليس أمراً بالقيد، وإنّما هو أمر بالتقيّد وذات المقيّد مقدور، والتقيّد بالقيد أيضاً مقدور، إذا كان تحقّق القيد مضمون التحقّق خارجاً، وعليه فلا يلزم من الأمر بالمقيّد أيّ محذور، إذن فالأمر بالصوم المقيّد «بطلوع الفجر منذ الليل» بنحو الواجب المعلّق، لا محذور فيه.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنّ «طلوع الفجر» أمر مضمون الحصول خارجاً، وما دام يوم القيامة مثلاً لا يتحقّق، حينئذٍ سوف يطلع الفجر، وإنّما الشيء غير المضمون، أن أبقى أنا حيّاً إلى حين «طلوع الفجر».

نعم، المقيّد فعلاً وفي آن «الغروب»، يكون غير اختياريّ، وحيث إنّ المفروض أنّ كلّ أمرٍ لا يقتضي الفوريّة، وإنّما الأمر يقتضي امتثال متعلّقه في عمود الزمان وامتداده، لا فوراً، وفي عمود الزمان يكون المقيّد اختياريّاً لا محالة، وعليه فلا يلزم التقييد بأمر غير اختياريّ.

بعبارة أخرى يقال: إنّه إذا فرض كون الأمر على نحو الفوريّة، حينئذٍ لم يعقل الأمر بالصوم المقيّد بطلوع الفجر منذ «الليل» إلّا أنّ هذا غير لازم، فإنّ الأمر لا يدلّ إلّا على مطلوبيّة متعلّقه على عمود الزمان.

نعم، لو قلنا: بأنّ الأمر بالمقيّد أمرٌ بذات المقيّد وبالتقيّد وبالقيد، للزم في المقام التكليف بأمرٍ غير اختياريّ، وهو القيد؛ لأنّه غير اختياريّ بحسب الفرض، ومجرّد أنّه سوف يقع خارجاً، لا يجعله اختياريّاً، فمثلاً: تكليف الإنسان بأن «يطلع الفجر» تكليفٌ بغير الاختياري، حتّى مع العلم بأنّ الفجر سوف يطلع.

ولكنّ الصحيح أنّ الأمر بالمقيّد ليس أمراً بالقيد، بل هو أمر بذات المقيّد وبالتقيّد، وكلاهما اختياريّ.

أمّا ذات المقيّد فواضح، وأمّا التقيّد فاختياريّته تكون: إمّا بضمان وقوع

القيد، أو اختياريّة إيقاعه، والمفروض في المقام ضمان وقوع القيد، وعليه فلا يلزم من الإطلاق من هذه الناحية التكليف بغير الاختياري.

فوجوب «الصوم» الذي نفرضه فعليّاً حين الغروب، إنّما هو بلحاظ بعض القيود، كالقدرة والحياة على تقدير «طلوع الفجر»، إنّما هو واجب مشروط بشرط متأخّر، ولكن بلحاظ «طلوع الفجر» هو واجب معلّق[1].

ثمّ ذكر السيّد الشهيد: أنّه ممّا تقدّم يتّضح: أنّ هناك ثلاثة أقسام من القيود بالنسبة إلى هذا الوجوب:

القسم الأوّل: قيد نفس الوجوب، من قبيل القدرة والحياة على تقدير طلوع الفجر على نحو القضيّة الشرطيّة.

القيد الثاني: قيد للواجب على نحو يترشّح عليه الإلزام، وهو اختياريّ، من قبيل قيد الطهارة من الجنابة.

القسم الثالث: قيد للواجب مع عدم أخذه قيداً للوجوب بنحو لا يترشّح عليه الإلزام، من قبيل طلوع الفجر، من دون أن يلزم من ذلك محذور التكليف بأمر غير اختياريّ، ولا إرجاع الواجب المعلّق إلى الواجب المشروط.

جواب السيّد محمّد الروحاني على المحقّق النائيني

هذا الجواب يتّفق مع الجواب المتقدّم، حيث قال: «ليس كلّ ما لا يجب تحصيله يكون مأخوذاً بنحو فرض الوجود، بل قد عرفت: أنّ القيود على أنحاء ثلاثة؛ منها: ما يرجع إلى المتعلّق. ومنها: ما يكون مرتبطاً بالحكم بنفسه، كالزمان فإنّ نسبته إلى الحكم نسبة الظرف إلى المظروف. ومنها: ما لا ارتباط له بالحكم بنفسه أصلاً. وعرفت أنّ ما يحتاج إلى أخذه مفروض الوجود هو النحو الثالث فقط، دون مثل الزمان وقيود المتعلّق، إذ لا وجه يقتضي فرض الوجود

---

(١) انظر بحوث في علم الأصول: ج٥ ص٨١.

فيهما، وليس فرض الوجود أمراً مدلولاً لدليلٍ شرعيّ، كي يتمسّك بإطلاقه.

وعليه، فالقيد الذي علّق عليه الواجب ـ في الواجب المعلّق ـ وإن لم يجب تحصيله، إلّا أنّه ليس مأخوذاً في الموضوع بنحو فرض الوجود؛ لأنّه من قيود المتعلّق التي لا تؤخذ كذلك، على ما تحقّق، وإذا لم يتقيّد بها الوجوب لم يمتنع أن يوجد قبلها، فيكون الوجوب حاليّاً والواجب استقباليّاً»[(١)].

ثمّ أجاب على ما ذكره المحقّق النائيني من: أنّ ما لا يجب تحصيله يكون دخيلاً في اتّصاف الفعل بالمصلحة، فيكون ذلك ملاكاً لأخذه في موضوع الحكم مفروض الوجود.

حيث قال: «لا ملازمة بين ما لا يجب تحصيله وبين دخالته في الاتّصاف بالمصلحة، بل يمكن أن يكون الأمر غير الاختياري الذي لا يجب تحصيله في وجود المصلحة وفعليّتها، كما لو كان الدواء غير نافع للمريض إلّا في استعماله في وقت خاصّ كوقت النوم ونحوه. فإنّ الوقت الخاصّ غير دخيل في الاتّصاف بالمصلحة، بل في وجودها وفعليّتها، فيكون ما تترتّب عليه المصلحة هو الحصّة المقيّدة به، فيتعلّق به التكليف فعلاً، فالطبيب يأمر فعلاً بشرب الدواء ليلاً وعند النوم.

وعليه، فيمكن أن يكون القيد المأخوذ في الواجب المعلّق من هذا القبيل، ويكون ما يترتّب عليه المصلحة هو الحصّة الخاصّة المقيّدة به، مع عدم لزوم تحصيله؛ لعدم اختياريّته. فيتعلّق به الوجوب فعلاً؛ لتحقّق ملاكه»[(٢)].

الدليل الرابع: وهو ما ذكره صاحب الكفاية

حاصله: إنّ القدرة على الفعل من شرائط التكليف عقلاً، وبانتفائها

---

(١) منتقى الأصول: ج٢ ص١٦٤.

(٢) المصدر السابق: ج٢ ص١٦٥.

ينتفي، سواء قلنا: أنّ ذات الخطاب، مع قطع النظر عن حكم العقل، يقتضي البعث إلى الحصّة المقدورة، أو أنّ مقتضى حكم العقل قبح تكليف العاجز، وإذا كانت القدرة دخيلةً في التكليف، فمن الواضح أنّ القدرة في الواجب المعلّق غير متحقّقة؛ لعدم القدرة على الواجب في ظرفه، فيكون التكليف قد تحقّق قبل تحقّق شرطه، وهو باطل، لأنّ التكليف ينتفي بانتفاء القدرة.

وهذا ما ذكره بقوله: «وربما أشكل على المعلّق أيضاً، بعدم القدرة على المكلّف به في حال البعث، مع أنّها من الشرائط العامّة»(١).

جواب صاحب الكفاية على الدليل الرابع

حاصل هذا الجواب هو: أنّ القدرة على الفعل وإن كانت شرطاً في التكليف، إلّا أنّ القدرة اللازمة هي القدرة حين أداء الواجب وليس حين توجّه الوجوب، وفي مقامنا: المكلّف له القدرة على الفعل في وقته المقرّر، غاية الأمر أنّها تكون من الشرط المتأخّر، وهو ممكن ولا إشكال في وقوعه كما تقدّم.

وهذا ما ذكره بقوله: «وفيه: أنّ الشرط إنّما هو القدرة على الواجب في زمانه، لا في زمان الإيجاب والتكليف، غاية الأمر يكون من باب الشرط المتأخّر، وقد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّه كالمقارن، من غير انخرام للقاعدة العقليّة أصلاً»(٢).

وهذا الجواب ذكره عدد من الأعلام أيضاً كالشيخ الوحيد، حيث قال: «إنّ القدرة شرطٌ على كلّ حالٍ، لكن في ظرف العمل بالتكليف لا في ظرف الحكم والخطاب، وإلّا يلزم بطلان كثير من التكاليف، كالتكاليف التدريجيّة

---

(١) كفاية الأصول: ص١٠٣.

(٢) المصدر السابق.

كالحجّ مثلاً، والمفروض في الواجب المعلّق وجودها في ظرف الامتثال... فهذا الوجه مردود»[1].

لكنّ السيّد محمّد الروحاني أورد على هذا الجواب بأنّه: «لا يفي بالمطلوب على جميع التقادير، لإنكار الشرط المتأخّر من قبل بعضٍ كما قرّر في نفس الوجه، فالالتزام بالشرط المتأخّر لا يدفع الإيراد»[2].

(٢) هل الواجب المعلّق قسم من الواجب المشروط أم المطلق؟

هذا المبحث يتمحور حول معرفة أنّ الواجب المعلّق أيدخل في الواجب المشروط، أم يدخل في الواجب المعلّق، أم هو قسم آخر مقابلهما؟

في المسألة أقوالٌ ثلاثة.

القول الأوّل: الواجب المعلّق قسمٌ من الواجب المطلق

وقد اختار هذا القول صاحب الكفاية قدس سره وقد ذكر أنّ وجه ذلك: هو أنّ المعيار في كون الواجب مطلقاً هو أن يكون وجوبه فعليّاً ومطلقاً، حتّى لو كان الواجب بنفسه مقيّداً.

أمّا المعيار في كون الواجب مشروطاً، فهو أن يكون وجوبه مقيّداً ومشروطاً، مقابل إطلاقه، حتّى لو كان الواجب بنفسه مطلقاً، وعلى هذا يتّضح: أن لا تنافي بين كون الواجب بنفسه مطلقاً وغير مقيّد بقيد، وبين كون وجوبه مقيّداً ومشروطاً بشيء.

وكذلك لا تنافي بين كون الواجب مقيّداً بقيد، وبين كون وجوبه مطلقاً وغير مشروط به، وعلى هذا الأساس فإنّ الواجب المعلّق قسم من الواجب

---

(١) تحقيق الأصول: ج٢ ص٣٥٠.

(٢) منتقى الأصول: ج٢ ص١٦٦.

المطلق، لأنّ وجوب الواجب المعلّق مطلق، وإن كان الواجب مقيّداً[(١)].

القول الثاني: الواجب المعلّق قسم من الواجب المشروط

وهذا القول اختاره الشيخ الأنصاري قدّس سرّه حيث ذكر: أنّه لا واقع لتقسيم الواجب إلى أنواع ثلاثة: المطلق والمشروط والمعلّق، بل الواجب إمّا مطلق أو مشروط ولا ثالث لهما، وذكر: أنّ الوجه في ذلك هو: أنّ الواجب في الشريعة المقدّسة لا يخلو إمّا أن يكون مطلقاً وغير مشروط بشيء أو مشروطاً به. فعلى الأوّل هو الواجب المطلق، وعلى الثاني هو الواجب المشروط، ولا ثالث في البين[(٢)].

القول الثالث: الواجب المعلّق قسمٌ مستقلّ

أي: هو قسمٌ مستقلٌّ مقابل الواجب المشروط والواجب المطلق، وهذا ما ذهب إليه الشيخ إسحاق الفيّاض، وقد ذكر: أنّ الوجه في ذلك هو «أنّ الواجب المعلوم هو ما يكون الواجب مقيّداً بقيدٍ متأخّرٍ غير اختياريّ والوجوب مطلقاً وغير مقيّد به، فلهذا يكون نوعاً ثالثاً من الواجب في مقابل النوعين الأوّلين، أمّا أنّه في مقابل الأوّل فلأنّه مباينٌ له ثبوتاً وإثباتاً، أمّا ثبوتاً فلأنّ قيده دخيل في ترتّب الملاك عليه من دون كونه دخيلاً في اتّصافه به، بينما هو في الواجب المشروط دخيل في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، وأمّا إثباتاً فلأنّه في الواجب المعلّق قيد للواجب في هذا المقام، بينما هو في الواجب المشروط قيد للوجوب فيه، فإذن يختلف الواجب المعلّق عن الواجب المشروط، ولا اشتراك بينهما، وأمّا أنّه في مقابل النوع الثاني، فلأنّ

---

(١) انظر كفاية الأصول: ص١٠١.

(٢) انظر مطارح الأنظار: ص٥١.

الواجب المعلّق حصّة خاصّة وهو المقيّد بقيد متأخّر، بينما الواجب المطلق مطلق من هذه الناحية وغير مقيّد به، فالنتيجة: أنّ الواجب المعلّق على تقدير إمكانه نوع ثالث من الواجب في الشريعة المقدّسة»[1].

كلام المحقّق العراقي في المقام

ذكر المحقّق العراقي قدس سره: أنّ تقسيم الواجب إلى الواجب المنجّز والمشروط والمعلّق تقسيمٌ صحيح، والوجه في ذلك هو: أنّ هذه الواجبات جميعاً تشترك في نقطة واحدة وهي فعليّة وجوبها، وهي كما يلي:

يفترق الواجب المشروط عن المنجّز والمعلّق: بأنّ الشرط فيه دخيل في اتّصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ، أمّا في الواجب المنجّز والمعلّق فإنّ القيد يكون دخيلاً في ترتّب الملاك في مرحلة الامتثال.

يفترق الواجب المنجّز عن المعلّق والمشروط بشرط متأخّر بفعليّته وجوباً وواجباً، بينما الواجب المعلّق بنفسه ليس بفعليّ؛ لأنّه مقيّد بقيد متأخّر غير اختياريّ، وإن كان وجوبه فعليّاً، والواجب المشروط وجوبه غير فعليّ ومنجّز؛ لأنّه مقيّد بقيد متأخّر، وإن كان الواجب فعليّاً ومنجّزاً.

وهذا ما ذكره بقوله في تصوير المعلّق: «ثمّ إنّه من التأمّل فيما ذكرنا في الواجب المشروط على المختار، يظهر لك إمكان تصوير الواجب المعلّق أيضاً، وهو الذي يكون الوجوب فيه فعليّاً مطلقاً غير منوط بشيء، ولكنّ الواجب فيه مقيّد بأمر استقباليّ غير اختياريّ حتّى في ظرفه، ولو لكونه قهريّ الحصول والتحقّق في موطنه كالوقت ـ مثلاً ـ كما في الحجّ في الموسم، أو مقيّداً بأمرٍ اختياريّ لكن لا بمطلق وجوده بل بوجوده الاتّفاقي الناشئ من جهة غير اختيار المكلّف، أو بوجوده الناشئ من قبل سائر الدواعي غير دعوة الأمر

(١) المباحث الأصولية: ج٤ ص١٣٢.

والتكليف... وعلى ذلك، فحيثما أمكن تصوّر الواجب المعلّق أيضاً في قبال المشروط منه، فلا جرم تكون الأقسام في الواجب ثلاثة لا أنّه ينحصر بالقسمين المطلق والمشروط كما قيل من امتناع المعلّق واستحالته، وذلك لما عرفت بما لا مزيد عليه من إمكان تصوّر قسم ثالث للواجب أيضاً، وراء المطلق المنجّز والمشروط، وهو الذي يكون الواجب أمراً استقباليّاً مقيّداً بزمان الاستقبال، وكان الوجوب فيه فعليّاً مطلقاً غير منوط بشيء حتّى في الفرض واللحاظ، في قبال المشروط المشهور الذي يكون الوجوب فيه منوطاً بوجوب الشرط والمنوط به في موطن الخارج الملازم لعدم فعليّته أيضاً قبل حصول شرطه في الخارج، وفي قبال المشروط لدى المختار الذي يكون الوجوب فيه فعليّاً لكن منوطاً بفرض الشيء ولحاظه لا مطلقاً كما هو واضح»[1]

لكنّ السيّد الخوئي قُدِّسَ سِرُّهُ ذكر: أنّ الواجب المعلّق هو الواجب المشروط بالشرط المتأخّر، حيث قال: «إنّ هذا قسم من الواجب المشروط بالشرط المتأخّر لا من الواجب المطلق، فإنّ المشروط بالشرط المتأخّر على نوعين: قد يكون متعلّق الوجوب فيه أمراً حاليّاً، وقد يكون أمراً استقباليّاً كالحجّ في يوم عرفة، وكلاهما مشروط، فما سمّاه في الفصول بالمعلّق هو بعينه هذا النوع الثاني من المشروط بالشرط المتأخّر، وعليه فجعله من المطلق خطأ محض، وقد ذكرنا أنّه لا بأس بالالتزام به ثبوتاً. نعم، وقوعه في الخارج يحتاج إلى دليل، وقد أشرنا إلى: أنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿**وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حجّ الْبَيْتِ**﴾ (آل عمران: ٩٧) وقوله عزّ وجلّ: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ...**﴾ (البقرة: ١٨٥) هو ذلك.

وقد تحصّل من ذلك: أنّه لا يرد على هذا التقسيم شيء عدا ما ذكرناه»[2].

---

(١) نهاية الأفكار: ج١ ص٣٠٥.

(٢) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٤٩.

(٣) هل الواجب المعلّق مختصّ بالشرط غير المقدور؟

وقع بحث بين الأعلام في أنّ الواجب المعلّق هل يختصّ بالشرط غير المقدور ـ كطلوع الفجر مثلاً ـ أم يعمّ الشرط المقدور أيضاً؟ في المسألة قولان:

القول الأوّل: الواجب المعلّق يشمل الشرط المقدور وغير المقدور

وهذا القول ذهب إليه صاحب الفصول، حيث قال: «وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالمعرفة، وليسمّ: منجّزاً. وإلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلّف ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور، وليسمّ: معلّقاً»[١].

لكنّ عبارته هذه توهم أنّه ذهب إلى تخصيص الواجب المعلّق بما يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور. ولكنّه عمّم الشرط إلى غير المقدور حيث قال: «واعلم أنّه كما يصحّ أن يكون وجوب الواجب على تقدير حصول أمر غير مقدور ـ وقد عرفت بيانه ـ كذلك يصحّ أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور، بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله، وعلى تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله... واعلم أنّه كما يصحّ أن يكون وجوب الواجب على تقدير حصول أمر غير مقدور ـ وقد عرفت بيانه ـ كذلك يصحّ أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور، بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله، وعلى تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله»[٢].

القول الثاني: الواجب المعلّق يختصّ بالشرط غير المقدور

وهو ما ذهب إليه المحقّق الرشتيّ، حيث أورد على صاحب الفصول الذي ذهب إلى تعميم الشرط إلى المقدور وغير المقدور، بقوله: «الظاهر أنّه

---

(١) الفصول الغروية: ص ٧٩.

(٢) المصدر السابق.

اشتباه، وكيف يكون ذلك من الواجب المعلّق مع عدم كون الوجوب معلّقاً على تقدير وجودها؛ لأنّ الواجب المطلق إذا كانت مقدّماته مقدورة فهو واجب منجّز مطلقاً، ولو على تقدير عدم وجود المقدّمة. وهذا هو الفارق بين المعلّق والمنجّز، فإنّ المنجّز: ما لا يتوقّف وجوبه على وجود المقدّمة ولا على تقديرها، والمعلّق ما توقّف وجوبه على تقديرها، كما أنّ المشروط موقوف على وجودها، وإلّا لزم إحالة الطلب على إرادة المأمور واختياره وعدم استحقاقه العقاب على تركه لو تركها اختياراً كما هو كذلك في المعلّق وهو ضروريّ الفساد كما لا يخفى»[1].

وأورد عليه صاحب الكفاية: لا وجه لتخصيص القيد بأمر غير مقدور، بل يعمّ الشرط غير المقدور كالوقت ـ مثلاً كما في مثال طلوع الفجر ـ وذلك يشمل الشرط المقدور إذا قيل: «يجب عليك الآن أن تكرم زيداً بعد زيارتك له غداً» فإنّ الزيارة المعلّق عليها الفعل أمر مقدور للمكلّف وهي متأخّرة عن زمان الوجوب»[2] أو من قبيل الاستطاعة، إذ من الواضح: أنّ تحصيل الاستطاعة أمر مقدور في بعض الأحيان، فلو أخذت في الواجب بنحو لا يترشّح عليها الوجوب (بأن قيل هكذا: يجب من الآن الحجّ المقيّد بتحقّق الاستطاعة اتّفاقاً) أو بنحو يترشّح عليها (بأن قيل هكذا: يجب من الآن الحجّ المقيّد بالاستطاعة) فيكون الحجّ واجباً معلّقاً على الاستطاعة؛ لأنّ الوجوب فيه فعليّ، بينما الواجب أخذ مقيّداً بأمر متأخّر مقدور.

والوجه في تعميم الشرط للمقدور أيضاً هو: أنّ الأثر الذي يريده المولى في الواجب المعلّق هو توجيه إثبات الوجوب للمقدّمات قبل زمان الواجب، أي: توجيه إثبات الوجوب للسفر مثلاً قبل مجيء اليوم التاسع من ذي الحجّة،

---

(١) بدائع الأفكار، المحقّق الرشتي: ص٣٢١.

(٢) حقائق الأصول: ج١ ص٢٤٨.

فإنّ زمان الحجّ ما دام في اليوم التاسع، فكيف يجب السفر قبل ذلك؟ ففي ضوء فكرة الواجب المعلّق تنحلّ هذه المشكلة، فيقال: إنّ وجوب الحجّ هو فعليّ قبل اليوم التاسع، وليس مقيّداً بمجيئه، وإنّما المقيّد بذلك هو زمان الواجب، وما دام الحجّ واجباً قبل اليوم التاسع، فوجوب السفر قبل اليوم التاسع يكون أمراً وجيهاً أيضاً.

ومن الواضح: أنّ حلّ المشكلة بهذا الشكل لا يتوقّف على أن يكون القيد أمراً غير مقدور، بل المهمّ: أن يكون أمراً متأخّراً، من دون فرق بين أن يكون مقدوراً أو لا.

وهذا ما ذكره المحقّق الخراساني بقوله: «لا وجه لتخصيص المعلّق بما يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى أمر مقدور متأخّر، أُخذ على نحو يكون مورداً للتكليف، ويترشّح عليه الوجوب من الواجب، أو لا، لعدم تفاوت فيما يهمّه من وجوب تحصيل المقدّمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب المعلّق، دون المشروط، لثبوت الوجوب الحالي فيه، فيترشّح منه الوجوب على المقدّمة، بناءً على الملازمة دونه، لعدم ثبوته فيه إلّا بعد الشرط. نعم، لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخّر، وفرض وجوده، كان الوجوب المشروط به حاليّاً أيضاً، فيكون وجوب سائر المقدّمات الوجوديّة للواجب أيضاً حاليّاً، وليس الفرق بينه وبين المعلّق حينئذٍ إلّا كونه مرتبطاً بالشرط، بخلافه، وإن ارتبط به الواجب»[1].

---

(١) كفاية الأصول: ص١٠٤.

(١٧٦)

المسؤوليّة عن المقدّمات قبل الوقت

المبحث الأوّل: تعريف المقدّمة المفوّتة وبيان أقسامها

الموارد التي تسالم الأعلام على وجوب تحصيل مقدّماتها المفوّتة

المبحث الثاني: التفسيرات المطروحة لحلّ مشكلة المقدّمات المفوّتة

التفسير الأوّل: للشيخ الأنصاري

التفسير الثاني: لصاحب الفصول

التفسير الثالث: للمحقّق النائيني

بحوث تفصيلية

(١) في تخريج وجوب المقدّمات المفوّتة

(٢) في وجوب التعلّم الذي قد يصبح مقدّمة مفوّتة

المسؤوليّة عن المقدّمات قبل الوقت

اتّضحَ ممّا تقدّمَ أنّ المسؤوليّةَ تجاهَ مقدّماتِ الواجبِ من قبلِ الوجوبِ إنّما تبدأُ ببدايةِ فعليّةِ هذا الوجوب، ويترتّبُ على ذلك: أنّ الواجبَ إذا كانَ له زمنٌ متأخّر، وكان يتوقّفُ على مقدّمةٍ ولم يكن بالإمكانِ توفيرُها في حينِها، ولكن كانَ بالإمكانِ إيجادُها قبلَ الوقت، فلا يجبُ على المكلّفِ إيجادُها قبلَ الوقت؛ إذ لا مسؤوليّةَ تجاهَ مقدّماتِ الواجب، إلّا بعدَ فعليّةِ الوجوب، وفعليّةُ الوجوبِ منوطةٌ بالوقت. وتسمّى المقدّمةُ في هذه الحالةِ بالمقدّمةِ المفوّتة.

ومثالُ ذلك: أن يعلمَ المكلّفُ قبلَ الزوالِ: بأنّه إذا لم يتوضّأ الآن فلن يتاحَ له الوضوءُ بعدَ الزوال، فيمكنُه ألّا يتوضّأ، ولا يكونُ بذلك مخالفاً للتكليفِ بالصلاةِ بوضوء؛ لأنّ هذا التكليفَ ليس فعليّاً الآن، وإنّما يصبحُ فعليّاً عندَ الزوال، وفعليّتُه وقتئذٍ منوطةٌ بالقدرةِ على متعلّقِه في ذلك الظرف؛ لاستحالةِ تكليفِ العاجز، والقدرةُ في ذلك الظرفِ على الصلاةِ بوضوءٍ متوقّفةٌ ـ بحسبِ الفرضِ ـ على أن يكونَ المكلّفُ قد توضّأ قبلَ الزوال، فالوضوءُ قبلَ الزوالِ إذن يكونُ من مقدّماتِ الوجوب، وبتركِ المكلّفِ له يحولُ دونَ تحقّقِ الوجوبِ وفعليّتِه في حينِه، لا أنّه يتورّطُ في مخالفتِه.

ولكن يلاحظُ أحياناً: أنّ الواجبَ قد يتوقّفُ على مقدّمةٍ تكونُ دائماً من هذا القبيل. ومثالُها وجوبُ الحجّ الموقوتِ بيومِ عرفة، ووجوبُ الصيامِ الموقوتِ بطلوعِ الفجر، مع أنّ الحجّ يتوقّفُ على السفرِ إلى الميقاتِ قبلَ ذلك، والصيامُ من الجنبِ يتوقّفُ على الاغتسالِ قبلَ طلوعِ الفجر، ولا شكَّ في أنّ المكلّفَ مسؤولٌ عن طيّ المسافةِ من قِبل وجوبِ الحجّ، وعن الاغتسالِ قبلَ

الطلوعِ مِن قِبلِ وجوبِ الصيام. ومن هنا وقعَ البحثُ في تفسيرِ ذلك، وفي تحديدِ الضوابطِ التي يلزمُ المكلّفُ فيها بإيجادِ المقدّماتِ المفوّتة.

وقد ذُكرت في المقامِ عدّةُ تفسيرات:

التفسيرُ الأوّلُ: إنكارُ الوجوبِ المشروطِ رأساً، وافتراضُ أنّ كلَّ وجوبٍ فعليٌّ قبلَ تحقّقِ الشروطِ والقيودِ المحدِّدةِ له في لسانِ الدليلِ. وإذا كانَ فعليّاً كذلك، فتبدأ محرّكيّتُه نحوَ مقدّماتِ الواجبِ قبلَ مجيءِ ظرفِ الواجب. ومن هنا كانَ امتناعُ الوجوبِ المشروطِ يعني من الناحيةِ العمليّةِ إلزامَ المكلّفِ بالمقدّماتِ المفوِّتةِ للواجبِ مِن قِبلِ ذلك الوجوب.

وهذه هي ثمرةُ البحثِ في إمكانِ الوجوبِ المشروطِ وامتناعِه. وقد تقدّمَ أنّ الصحيحَ: إمكانُ الوجوبِ المشروطِ ـ خلافاً لِمَا في تقريراتِ الشيخِ الأنصاري الذي تقدّمَ ـ بالتفسيرِ المذكور.

التفسير الثاني: وهو يعترفُ بإمكانِ الوجوبِ المشروطِ، ولكن يقولُ بإمكانِ الوجوبِ المعلّقِ أيضاً، ويفترضُ أنّه في كلِّ موردٍ يقومُ فيه الدليلُ على لزومِ المقدّمةِ المفوّتةِ من قِبلِ وجوبِ ذيها، نستكشفُ أنّ الوجوبَ معلّق، أي: أنّه سابقٌ على زمانِ الواجب. وفي كلِّ موردٍ يقومُ فيه الدليلُ على أنّ الوجوبَ معلّقٌ، نحكمُ فيه بمسؤوليّةِ المكلّفِ تجاهَ المقدّماتِ المفوّتة.

وهذه هي ثمرةُ البحثِ عن إمكانِ الواجبِ المعلّقِ وامتناعِه.

التفسير الثالث: أنّ القدرةَ المأخوذةَ قيداً في الوجوبِ إن كانت عقليّةً بمعنى أنّها غيرُ دخيلةٍ في ملاكِه، فهذا يعني: أنّ المكلّفَ بتركِهِ للمقدّمةِ المفوّتةِ يعجّزُ نفسَه عن تحصيلِ الملاكِ مع فعليّتِه في ظرفه، وهذا لا يجوزُ عقلاً؛ لأنّ تفويتَ الملاكِ بالتعجيزِ كتفويتِ التكليفِ بالتعجيز.

وإن كانت القدرةُ شرعيّةً بمعنى أنّها دخيلةٌ في الملاكِ أيضاً، فلا ملاكَ في فرضِ تركِ المكلّفِ للمقدّمةِ المفوّتةِ المؤدّي إلى عجزِه في ظرفِ الواجب، وفي هذه الحالةِ لا مانعَ من تركِ المقدّمةِ المفوّتة.

وعلى هذا، ففي كلِّ حالةٍ يثبتُ فيها كونُ المكلّفِ مسؤولاً عن المقدّماتِ المفوّتةِ، نستكشفُ من ذلك: أنّ القدرةَ في زمانِ الواجبِ غيرُ دخيلةٍ في الملاك. كما أنّه في كلِّ حالةٍ يدلُّ فيها الدليلُ على أنّ القدرةَ كذلك، يثبتُ لزومُ المقدّماتِ المفوّتة، غير أنّ هذا المعنى يحتاجُ إلى دليلٍ خاصّ، ولا يكفيه دليلُ الواجب العام؛ لأنّ دليلَ الواجبِ له مدلولٌ مطابقيٌّ وهو الوجوب، ومدلولٌ التزاميٌّ وهو الملاك. ولا شكّ في أنّ المدلول المطابقيّ مقيّدٌ بالقدرة، ومع سقوط الإطلاق في الدلالة المطابقيّةِ يسقطُ في الدلالة الالتزاميّةِ أيضاً للتبعيّة، فلا يمكن أن نثبت به كون الملاك ثابتاً في حالتَي القدرة والعجز معاً.

الشرح

هذا البحث عُنونَ في كلمات الأعلام بالمقدّمات المفوّتة، وعادةً يُبحث بعد الواجب المعلّق؛ لوجود مناسبة بين البحثين، كما سيتّضح في طيّات البحث.

والمبحث الأوّل فيه: تعريف المقدّمة المفوّتة وبيان أقسامها.

ولكن قبل الولوج في هذا البحث ينبغي أن نذكّر بما تقدّم في المباحث السابقة، بأنّه يجب على المكلّف تحصيل المقدّمات الوجوديّة، وأنّ وجوب تحصيلها يبدأ بعد تحقّق فعليّة الوجوب، من قبيل الوضوء الذي هو من المقدّمات الوجوديّة للصلاة، يجب تحصيله بعد دخول وقت الصلاة، أمّا قبل وقت وجوب الصلاة، فلا يكون المكلّف مسؤولاً عنه.

المبحث الأوّل: تعريف المقدّمة المفوّتة وبيان أقسامها

إذا تبيّن ذلك نقول: إنّ المقدّمة المفوّتة: هي المقدّمة التي لو تركت أدّت إلى تفويت الواجب في وقته، كوجوب الغسل من الجنابة قبل الفجر لأجل الصوم في اليوم التالي، وقطع المسافة للحجّ قبل حلول أيّامه.

بعبارة أخرى: المقدّمة المفوّتة: هي المقدّمة الواجبة قبل زمان ذيها في الموقّتات[1]. ويمكن توضيح المراد من المقدّمة المفوّتة من خلال المثالين التاليين:

المثال الأوّل: وهو أنّ الإتيان بالصلاة مشروط بالوضوء، فالوضوء مقدّمة للإتيان بالصلاة، ويجب على المكلّف تحصيل الوضوء بعد دخول وقت الصلاة، كالزوال مثلاً، فإذا زالت الشمس صار الوجوب فعليّاً، ووجب على المكلّف تحصيل الوضوء، ولا يجوز تركه؛ لأنّه يكون عاصياً بذلك، كما هو

---

(١) انظر معجم المصطلحات الأصولية، محمد الحسيني: ص١٥٦.

واضح.

أمّا قبل الزوال، فلا يجب على المكلّف تحصيل الوضوء فيه، وذلك لعدم فعليّة الواجب قبل الزوال.

وفي هذه الحالة يطرح السؤال التالي: وهو لو فرض أنّ المكلّف كان واجداً للماء قبل دخول الوقت، وكان يعلم من أوّل الأمر بأنّه لن يتمكّن من الوضوء بعد الزوال لمانع، فهل يجب عليه الوضوء قبل الزوال أم لا؟

والجواب: لا يجب عليه الوضوء، وإن كان بتركه للوضوء سيصبح عاجزاً عن الإتيان بالصلاة مع الوضوء، ولكنّه ليس عاصياً بترك الوضوء قبل الوقت.

ووجه ذلك: أنّه قبل الوقت لا يوجد وجوب فعليّ بالصلاة لكي يجب عليه الوضوء؛ لأنّ وجوب الوضوء وجوبٌ غيريّ يترشّح بعد فعليّة الواجب وهو مرتبط بالزوال؛ وحيث لا توجد فعليّة للواجب قبل الزوال، فلا يكون المكلّف مطالباً ولا مسؤولاً عن تهيئته.

وعلى هذا الأساس: فلو دخل وقت الصلاة وهو الزوال بالمثال، والمفروض: أنّ المكلّف عاجز عن الوضوء، فيسقط حينئذٍ الأمر بالصلاة عن وضوء؛ بسبب عجزه عن إيجاد الوضوء، ومع العجز عن إيجاد الوضوء، فلا يوجد تكليف بالصلاة عن وضوء، وإلّا لكان تكليفاً بغير المقدور، وهو محال.

وإذا تبيّن ذلك نقول: إنّ الوضوء في مثل هذه الحالة يطلق عليه بالمقدّمة المفوّتة، بمعنى: أنّ الواجب وهو الصلاة عن وضوء يفوت على المكلّف إذا لم يحصل الوضوء قبل الوقت، وهو الزوال بالمثال.

ومن الواضح: أنّ هذه الحالة ـ وهي: أنّ المكلّف إذا كان واجداً للماء قبل دخول الوقت، وأنّه يعلم من أوّل الأمر بأنّه لن يتمكّن من الوضوء بعد الزوال لمانع ـ هي حالة ليست دائميّة، وإنّما حالة اتّفاقيّة؛ لأنّ الوضوء كما يمكن وجوده قبل الزوال، يمكن وجوده بعده أيضاً.

لكن هناك حالة دائميّة، وأنّ المكلّف لو لم يأتِ بالمقدّمة قبل الوقت للزم فوات الواجب دائماً، وليست حالة اتّفاقيّة، وهذا ما سنوضّحه في المثال الآتي.

المثال الثاني: إذا استطاع المكلّف، فسيكون الحجّ واجباً عليه، ويصير الوقوف بعرفة واجباً عليه، لكنّ زمان الوقوف بعرفة يكون في اليوم التاسع من ذي الحجّة، وحيث إنّ منزله بعيد عن مكّة، لذا يجب عليه السفر إلى الميقات للإحرام منه؛ لأنّ السفر مقدّمة للوقوف في عرفات، فإذا لم يسافر فلا شكّ أنّه يفوته الوقوف في حينه، لذا يجب أن يكون السفر قبل زوال اليوم التاسع لكي يتمكّن المكلّف من أداء الأعمال والمناسك، ولا يمكنه أن يسافر في نفس اليوم التاسع من ذي الحجّة؛ لأنّه لا يستطيع إدراك الواجب بذلك، ومن هنا كان السفر المذكور مقدّمة مفوّتة دائماً.

مثال آخر: إذا دخل شهر رمضان فيجب عليه الصوم في الغد، لكنّ زمان الصوم هو طلوع الفجر، فإذا كان المكلّف جنباً في الليل، فيجب عليه الاغتسال من الجنابة؛ لكون الغسل من مقدّمات الصوم الواجب.

فإذا لم يغتسل المكلّف قبل طلوع الفجر، فإنّ الصوم يفوته، مع أنّه غير قادر على إيقاع الغسل بعد طلوع الفجر، وذلك؛ لأنّه لو اغتسل بعد طلوع الفجر، فسوف يقع بعض الوقت من الصوم مع الجنابة، فيبطل الصوم، فيتّضح: أنّ الغسل مقدّمة مفوّتة دائماً، لذا يجب على المكلّف تحصيلها قبل طلوع الفجر، على الرغم من كونها من قيود الواجب الذي لم يحلّ زمانه قبل الفجر.

وعلى هذا الأساس: وقع التسالم والاتّفاق على وجوب تهيئة المقدّمة المفوّتة إثباتاً، لكن اختلفوا في كيفيّة تخريج هذا الوجوب ثبوتاً؛ وذلك لأنّ وجوب المقدّمة المفوّتة خلاف القاعدة، إذ المكلّف غير مسؤول عقلاً عن تحصيل مقدّمات الواجب قبل صيرورته فعليّاً، وحيث إنّ الفعليّة غير متحقّقة قبل زمان الواجب، فلا يجب على المكلّف تحصيل المقدّمة المفوّتة.

الموارد التي تسالم الأعلام على وجوب تحصيل مقدّماتها المفوّتة

من الموارد التي تسالم الأعلام على وجوب تحصيل المقدّمة المفوّتة قبل زمان الواجب هي:

١. التسالم على وجوب حفظ الماء قبل الوقت، لمن يعلم أنّه لا يجده بعد الوقت، بل أفتى البعض بلزوم تحصيل الماء قبل الوقت لو علم أنّه لا يتمكّن منه بعد الوقت.

قال الشيخ الهمداني: «فإن علم بعدم تمكّنه من تحصيل المقدّمات بعد حضور زمان الفعل، وجب عليه المبادرة إليها قبله، ولذا التزمنا بوجوب تعلّم الأحكام الشرعيّة المتعلّقة بالصلاة والصوم ونحوها قبل حضور أوقاتها إذا علم المكلّف بعدم تمكّنه منه لدى الحاجة إليها، وكذا التزمنا بحرمة إراقة الماء قبل الوقت إذا علم أنّه لا يتمكّن من تحصيله بعده. فعلى هذا يجب عليه تحصيل الطهارة كتعلّم المسائل وحفظ الماء ونحوه قبل الوقت أيضاً، ولا يجوز الإخلال بها إذا علم بعدم تمكّنه منها بعد دخول الوقت»[1].

٢. التسالم على لزوم الغسل للصوم قبل الفجر، فإنّ وقت الواجب متأخّر عن وقت وجوب المقدّمة.

٣. الحكم بوجوب حفظ الاستطاعة في أشهر الحجّ، مع أنّها مقدّمة وجوبيّة، بل أفتى البعض بلزوم حفظها مطلقاً، ولو قبل أشهر الحجّ، فلا يجوز صرف المال ـ مثلاً ـ في غير الحجّ، وهكذا الحكم بلزوم تحصيل المقدّمات الوجوديّة قبل وقت الحجّ، كالسير مع الرفقة ونحوه.

٤. الحكم بلزوم التعلّم على الصبيّ قبل بلوغه، إذا علم بفوت الواجب بعد البلوغ لو تركه.

---

(١) مصباح الفقيه: ج١ ص٤٧٩.

قال المحقّق النائيني: «إنّ عدم وجوب تحصيل القدرة في هذا القسم، إنّما هو فيما إذا لم يتوقّف الواجب على تهيئة مقدّماته العقليّة التي لها دخل في القدرة قبل الوقت دائماً أو غالباً، فلو توقّف الواجب دائماً أو غالباً على تهيئة المعدّات قبل الوقت، بحيث يكون حصول المقدّمات في الوقت لا يمكن، أو أمكن بضرب من الاتّفاق، كان اللازم تهيئة المقدّمات من قبل، لأنّ نفس كون الواجب كذلك، يلازم الأمر بتحصيل المقدّمات من قبل، وإلّا للغي الواجب بالمرّة فيما إذا كان التوقّف دائميّاً، أو قلّ مورده فيما إذا كان غالبيّاً، ففي مثل هذا لا نحتاج إلى قاعدة الامتناع بالاختيار، بل نفس الدليل الدالّ على وجوب الواجب، يدلّ على وجوب تحصيل مقدّماته من قبل بالملازمة ودليل الاقتضاء، وذلك كما في الغسل قبل الفجر، حيث إنّ الأمر بالصوم متطهّراً من الحدث الأكبر من أوّل الفجر، يلازم دائماً وقوع الغسل قبل الفجر، وحينئذٍ نفس الأمر بالصوم يقتضي إيجاب الغسل قبله بالملازمة المذكورة»[1].

المبحث الثاني: التفسيرات المطروحة لحلّ مشكلة المقدّمات المفوّتة

توجد تفسيرات ومحاولات متعدّدة في تخريج وجوب المقدّمة المفوّتة، وقد تعرّض المصنّف إلى ثلاثة تفسيرات فقط، وسوف نذكر باقي التفسيرات والمحاولات في البحوث التفصيليّة والإضافيّة في آخر البحث.

التفسير الأوّل: للشيخ الأنصاريّ

فقد ذهب إلى إنكار الوجوب المشروط، والتزم بأنّ جميع الوجوبات مطلقة، فصلاة الظهر ـ مثلاً ـ ليست مشروطة بالزوال، والصوم ليس مشروطاً بطلوع الفجر، بل جميع الوجوبات فعليّة وواجبة على المكلّف منذ أن

---

(١) فوائد الأصول: ج١ ص٢٠٢.

شرّعها الله تعالى، وأمّا القيود والشروط المأخوذة في لسان الدليل كالزوال بالنسبة لصلاة الظهر وطلوع الفجر بالنسبة للصوم والاستطاعة للحجّ ونحوها من الشرائط في الواجبات الشرعيّة، فهي ترجع إلى متعلّق الوجوب، أي الواجب لا إلى الوجوب نفسه، فالمطلوب من المكلّف الصلاة المقيّدة بالزوال، والحجّ المقيّد بالاستطاعة، والصوم المقيّد بطلوع الفجر وهكذا.

وإذا تبيّن أنّ الوجوب مطلق وغير مقيّد، فيكون فعليّاً قبل تحقّق شروط وقيود الواجب، كالزوال لصلاة الظهر، والاستطاعة للحجّ، وطلوع الفجر للصوم... وإذا كان الوجوب فعليّاً، فيجب على المكلّف تهيئة الشروط والقيود الاختياريّة التي يتوقّف عليها الواجب، قبل مجيء زمان الواجب، وأمّا القيود والشروط غير الاختياريّة كالزمان نفسه فهو ليس مسؤولاً عنها؛ لأنّه خارج عن قدرته واختياره، وعلى هذا يجب على المكلّف الإتيان بالوضوء قبل الزوال؛ لأنّ وجوب الصلاة فعليّ قبل الزوال؛ وأمّا الصلاة فهي مقيّدة ومشروطة بالزوال بالإضافة إلى اشتراطها بالوضوء، ولكنّ الوضوء يجب الإتيان به بخلاف الزوال؛ لأنّ الوضوء داخل تحت الاختيار والقدرة، بخلاف الزوال فهو ليس واقعاً تحت اختيار المكلّف.

وعلى هذا الأساس يكون المكلّف مسؤولاً عن المقدّمات المفوّتة على أساس القاعدة.

إذن هذا التفسير لمسؤوليّة المكلّف على تهيئة المقدّمات المفوّتة يتمّ بناءً على إنكار الوجوب المشروط[1].

ومن الجدير بالذكر: أن نشير إلى أنّ الشيخ الأنصاريّ ذهب إلى إنكار الوجوب المشروط؛ لاعتقاده باستحالة تقييد الوجوب، وسبب ذلك ـ بحسب

---

(١) وقد ناقش الشهيد الصدر هذا التفسير، نتعرّض في البحوث التفصيليّة.

قوله ـ هو أنّ مفاد الهيئة معنى حرفيّ، والمعنى الحرفيّ معنى جزئيّ، والمعنى الجزئيّ غير قابل للتقييد، لذا ذهب إلى أنّ جميع القيود والشروط ترجع إلى الواجب، كما ذكرنا ذلك في المباحث السابقة.

لكن تقدّم في الأبحاث السابقة أنّ الصحيح: أنّ الوجوب المشروط أمر معقول وممكن، وعلى هذا فلا يتمّ هذا التفسير.

التفسير الثاني: لصاحب الفصول

وهو يبتني على أمرين:

الأوّل: الإيمان بالشرط المتأخّر.

الثاني: الإيمان بالواجب المعلّق.

فعلى أساس البناء على هذين الأمرين تنحلّ مشكلة المقدّمات المفوّتة.

بيان ذلك: تقدّم سابقاً: أنّ الواجب المعلّق يبتني على إمكان الشرط المتأخّر، فإن قلنا بإمكان الشرط المتأخّر، فالواجب المعلّق ممكن، وإن قلنا باستحالة الشرط المتأخّر، فالواجب المعلّق غير ممكن.

وعلى هذا الأساس، فلو بنينا على إمكان الشرط المتأخّر، أمكن الواجب المعلّق، وحيث إنّ الواجب المعلّق يعني أنّ الوجوب فعليّ قبل زمان الواجب، ينتج: أنّ الوجوب لابدّ أن يكون فعليّاً قبل زمان الواجب، لذا يكون هذا الوجوب الفعليّ محرّكاً للمكلّف لإيجاد المقدّمات المفوّتة، سواء كان الواجب فعليّاً أم لا، لأنّ وجوب المقدّمات المفوّتة لا يرتبط بفعليّة الواجب، وإنّما يرتبط بفعليّة الوجوب، وهي التي تدفع المكلّف نحو تحصيل تلك المقدّمات.

مثال ذلك: لو فرضنا أنّ الحجّ من الواجب المعلّق، فيكون وجوبه فعليّاً، يبدأ من حين تحقّق الاستطاعة، وعلى هذا يجب على المكلّف الإتيان بتمام مقدّماته المفوّتة قبل دخول وقته.

وكذلك في مثل الصوم فيما إذا قلنا بأنّه واجب معلّق، فسيكون وجوبه فعليّاً منذ رؤية الهلال، وعليه يجب على المكلّف الإتيان بتمام مقدّماته قبل الفجر، كالغسل من الجنابة أو الحيض أو النفاس وهكذا.

وعلى هذا، ففي المورد الذي يوجد فيه دليل يدلّ على وجوب المقدّمات المفوّتة من قبل ذي المقدّمة، فهو يكشف كشفاً إنّياً عن أنّ ذلك الوجوب معلّق، أي أنّ الوجوب فعليّ قبل مجيء زمان الواجب.

أمّا في المورد الذي لا يقوم فيه دليل يدلّ على أنّ الواجب معلّق، فهو يكشف كشفاً إنّياً أيضاً عن أنّ المكلّف مسؤول عن المقدّمات المفوّتة.

وهذا ما أشار إليه صاحب الكفاية، حيث قال: «لا إشكال أصلاً في لزوم الإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر عليه بعد زمانه، فيما كان وجوبه حاليّاً مطلقاً، ولو كان مشروطاً بشرط متأخّر، كان معلوم الوجود فيما بعد، كما لا يخفى؛ ضرورة فعليّة وجوبه وتنجّزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدّمته، فيترشّح منه الوجوب عليها على الملازمة، ولا يلزم منه محذور وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها، وإنّما اللازم الإتيان بها قبل الإتيان به، بل لزوم الإتيان بها عقلاً ـ ولو لم نقل بالملازمة ـ لا يحتاج إلى مزيد بيان ومؤونة برهان، كالإتيان بسائر المقدّمات في زمان الواجب قبل إتيانه... فانقدح بذلك: أنّه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الإتيان بالمقدّمة قبل زمان الواجب، كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره، ممّا وجب عليه الصوم في الغد، إذ يكشف به بطريق الإنّ عن سبق وجوب الواجب، وإنّما المتأخّر هو زمان إتيانه، ولا محذور فيه أصلاً، ولو فرض العلم بعدم سبقه، لاستحال اتّصاف مقدّمته بالوجوب الغيريّ، فلو نهض دليل على وجوبها، فلا محالة يكون وجوبها نفسيّاً [ولو] تهيّؤاً، ليتهيّأ بإتيانها، ويستعدّ لإيجاب ذي المقدّمة عليه، فلا محذور أيضاً»[1].

---

(١) كفاية الأصول: ص١٠٥.

إذن هذا التفسير مبنيٌّ على إمكان الوجوب المشروط وعلى إمكان الوجوب المعلّق، فمن أنكرهما أو أنكر أحدهما فلا يمكن أن يصحّح مسؤوليّة المكلّف تجاه المقدّمات المفوّتة، وهذه هي ثمرة القول بإمكان الواجب المعلّق وامتناعه.

ومن الواضح أنّ هذا التفسير لا يتمّ بناءً على استحالة الشرط المتأخّر، لذا يكون هذا التفسير باطلاً؛ لأنّ هذا التفسير يبتني على الواجب المعلّق، والواجب المعلّق يبتني على إمكان الشرط المتأخّر. فإذا تبيّن استحالة الشرط المتأخّر، كشف عن بطلان هذا التفسير[1].

التفسير الثالث: للمحقّق النائيني

ولكي يتّضح هذا التفسير ينبغي تقديم مقدّمة في بيان الفرق بين القدرة العقليّة والقدرة الشرعيّة

تطلق القدرة العقليّة والشرعيّة على معانٍ متعدّدة، لكنّ المراد منها في المقام، هو أنّ القدرة العقليّة: هي القدرة التي لا تكون دخيلة في الملاك، فيكون الملاك ثابتاً حتّى بحقّ العاجز وإن لم يكن مخاطباً بالتكليف، بمعنى: أنّ الملاك موجود سواء كان المكلّف قادراً على الإتيان بالتكليف أم كان عاجزاً.

أمّا القدرة الشرعيّة: فهي القدرة التي تكون دخيلة في الملاك لأخذ الشارع لها في لسان الدليل والخطاب، فإذا كان المكلّف عاجزاً عن الإتيان بالتكليف، فيسقط الملاك والمصلحة منه، فإذا كان عاجزاً عن الصوم، فيترتّب عليه سقوط الملاك والمصلحة عن الصوم.

إذا تبيّن ذلك نقول: إذا كانت القدرة عقليّة ـ التي لا تكون دخيلة في الملاك ـ وفرضنا أنّ المكلّف إذا ترك المقدّمات المفوّتة، فقد عجّز نفسه عن أداء التكليف، ففي هذه الحالة يبقى الملاك ثابتاً في حقّه؛ لأنّ تعجيز نفسه اختياراً

---

(١) هناك إشكال للمحقّق الأصفهاني نذكره في البحوث التفصيلية.

لا ينافي الاختيار، ولذا يكون مداناً عقلاً؛ لأنّ العقل يحكم بلزوم حفظ القدرة لامتثال الواجب، وحيث إنّ امتثال الواجب متوقّف على مقدّماته، ومنها المقدّمات المفوّتة، لذا يجب على المكلّف تهيئة المقدّمات المفوّتة؛ لأنّ الواجب متوقّف عليها.

وأمّا إذا كانت القدرة شرعيّة، وهي التي تكون دخيلة في الملاك لأخذ الشارع لها في لسان الدليل، فإذا فقدت القدرة سقط الملاك وسقط التكليف.

ففي هذه الحالة تكون القدرة دخيلة في ملاك الحكم، كما إذا قال: «إذا كنت قادراً على صوم شهر رمضان، فيجب عليك الصوم»، فتكون القدرة هنا دخيلة في وجوب الصيام، فإذا كان المكلّف مريضاً وغير قادر على الصوم، فيسقط عنه الصوم، ويسقط الملاك عن الصوم أيضاً، ولا يجب عليه تحصيل مقدّمات الصوم من قبيل مراجعة الطبيب أو غير ذلك، فلو ترك المكلّف المقدّمة المفوّتة وأدّى ذلك إلى عجزه عن الإتيان بالواجب في زمانه، فلا يكون مداناً بذلك؛ لسقوط التكليف عنه وسقوط الملاك أيضاً.

وممّا تقدّم يتبيّن: أنّ كلّ حالة يثبت فيها الدليل الشرعيّ على كون المكلّف مسؤولاً عن تحصيل وإيجاد المقدّمات المفوّتة، يكشف ذلك عن كون القدرة في التكليف هي قدرة عقليّة لا شرعيّة، ويجب عليه حينئذٍ تحصيل المقدّمات المفوّتة وإن لم تؤخذ في لسان الدليل أو لم يدلّ عليها الخطاب.

فإذا دلّ الدليل الشرعيّ على وجوب الغسل على الجنب في شهر رمضان قبل طلوع الفجر، فهذا يكشف عن أنّ القدرة المأخوذة في الصوم قدرة عقليّة، بمعنى: أنّ الملاك ثابت في حقّ العاجز أيضاً، وعليه يجب الغسل قبل الفجر على مقتضى القاعدة؛ لأنّه لو لم يأت بالغسل قبل الفجر، فهذا يعني أنّه فوّت على نفسه الصوم، ومن ثمّ فوّت الملاك على نفسه.

وكذلك بالعكس أي: لو دلّ الدليل الشرعيّ على أنّ القدرة عقليّة أي: دلّ

الدليل الشرعيّ على أنّ القدرة غير دخيلة في الملاك، فإنّه يكشف عن أنّ الملاك ثابت في حقّ العاجز أيضاً، ففي هذه الحالة يجب على المكلّف تحصيل المقدّمات المفوّتة.

وفي غضون هذا البحث يطرح السؤال التالي: هل يمكن من خلال الدليل العامّ كدليل وجوب صوم شهر رمضان وهو قوله تعالى: ﴿**فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ**﴾ أو الدليل الدالّ على وجوب الحجّ وهو قوله تعالى: ﴿**وللّهِ عَلَى النَّاسِ حجّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾؟ هل يمكن أن نثبت منه وجوب المقدّمات المفوّتة؟

والجواب: إنّ الدليل العامّ على الواجب لا يكفي في إثبات الملاك في حقّ العاجز، بل يحتاج إلى دليل خاصّ؛ لأنّ دليل الواجب كقوله تعالى: ﴿**وللّهِ عَلَى النَّاسِ حجّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً**﴾ له مدلول مطابقيّ وهو وجوب الحجّ، وله مدلول التزاميّ وهو الملاك أي: أنّ في الحجّ ملاكاً ومصلحة، وحيث إنّ المدلول المطابقيّ ـ وجوب الحجّ ـ مقيّد بالقدرة، كما هو واضح، فإذا ترك المكلّف المقدّمات المفوّتة ـ كالسفر ـ يصير عاجزاً عن امتثال التكليف فيسقط المدلول المطابقيّ وهو الوجوب، ويسقط كذلك المدلول الالتزاميّ وهو الملاك، وذلك لتبعيّة المدلول الالتزاميّ للمدلول المطابقيّ.

وعلى هذا فلا يمكن إثبات الملاك في حالتي القدرة والعجز إلّا من خلال دليل خاصّ يدلّ على أنّ الملاك ثابت في كلتا الحالتين.

وممّا تقدّم يتّضح: أنّ التفسيرات المتقدّمة مبنيّة على مبانٍ، فإذا قبلت تلك المباني تكون هذه التفسيرات وافية لتخريج مسؤوليّة المكلّف عن تهيئة المقدّمات المفوّتة.

وهنالك محاولات وتفسيرات أخرى لتخريج وجوب المقدّمات المفوّتة نتعرّض لها في البحوث التفصيليّة.

تعليق على النصّ

• قوله ﷺ: «**اتّضح ممّا تقدّم أنّ المسؤوليّة تجاه مقدّمات الواجب...**» اتّضح في البحث السابق تحت عنوان المسؤوليّة تجاه القيود والمقدّمات.

• قوله ﷺ: «**إنّ الواجب إذا كان له زمن متأخّر**» من قبيل صلاة الظهر التي يكون زمانها بعد الزوال، وهي متوقّفة على الوضوء، وهو بحسب الفرض لا يمكن الإتيان به.

• قوله ﷺ: «**ولم يكن بالإمكان توفيرها في حينها**» أي في وقت الواجب، كوقت صلاة الظهر ـ مثلاً ـ الذي هو بعد الزوال.

• قوله ﷺ: «**أنّ الواجب يتوقّف على مقدّمة تكون دائماً من هذا القبيل**» بمعنى أنّها مقدّمة قبل الوقت.

• قوله ﷺ: «**وفعليّة الوجوب منوطة بالوقت وتسمّى المقدّمة في هذه الحالة بالمقدّمة المفوّتة**». أي إنّ المقدّمة التي لا يؤتى بها وتؤدّي إلى فوات الواجب في حينه تسمّى بالمقدّمة المفوّتة.

• قوله ﷺ: «**فيمكنه أن لا يتوضّأ، ولا يكون بذلك مخالفاً للتكليف بالصلاة بوضوء**»؛ لأنّه قبل كون الوجوب فعليّاً لا مسؤوليّة له حتّى يتوضّأ، وبعد أن يكون فعليّاً هو فاقد للماء، وفاقد الماء لا يؤمر بالوضوء؛ لأنّه تكليف بغير المقدور.

• قوله ﷺ: «**وإذا كان فعليّاً كذلك**» يعني قبل تحقّق الشروط والقيود المحدّدة له.

• قوله ﷺ: «**وعن الاغتسال قبل الطلوع من قبل وجوب الصيام**» أي: أنّ وجوب الغسل وجوبٌ غيريٌّ ناشئٌ من وجوب الصوم وليس وجوباً نفسيّاً.

ولا يخفى: أنّ هذا الكلام لا يختصّ بشهر رمضان، بل يشمل غير شهر رمضان، ممّا وجب عليه الصوم في الغد بنحو التعيين كما في النذر المعيّن أو في

قضاء شهر رمضان عند ضيق الوقت ونحو ذلك؛ إذ لو لم يكن الصوم في الغد واجباً على التعيين، لم يجب الغسل في الليل تعييناً[1].

• قوله قدس سره: «**الضوابط التي يلزم المكلّف فيها بإيجاد المقدّمات المفوّتة**». تبيّن ممّا تقدّم: أنّ الضوابط التي على أساسها تجب المقدّمة المفوّتة هي إمّا البناء على استحالة الواجب المشروط بتفسيره المشهور بالواجب المعلّق، أو الأخذ بالقدرة العقليّة بمعنىً؛ لأنّ ملاك الواجب مطلق وثابت في حقّ العاجز أيضاً.

• قوله قدس سره: «**فتبدأ محرّكيّته نحو مقدّمات الواجب قبل مجيء ظرف الواجب**». وعلى هذا الأساس إذا يوجد عندك الماء قبل الزوال لا يحقّ لك أن تريقه إذا علمت أنك لا تحصل على الماء بعد الزوال، ويجب عليك أن تتوضّأ من الآن، لأنّ وجوب صلاة الظهر فعليّ، فإذا كان الوجوب فعليّاً، فيجب تحصيل مقدّمة الواجب.

• قوله قدس سره: «**ومن هنا كان امتناع الوجوب المشروط، يعني من الناحية العمليّة**» أي: أنّ الثمرة العمليّة في البناء على استحالة الواجب المشروط بتفسير المشهور هو وجوب المقدّمات المفوّتة قبل الوقت.

• قوله قدس سره: «**إلزام المكلّف بالمقدّمات المفوّتة من قِبَل الوجوب**» بكسر القاف وفتح الباء، بمعنى: أنّ وجوب المقدّمة المفوّتة إذا كان وجوباً غيريّاً ناشئاً من قبل وجوب ذي المقدّمة فحينئذٍ نستكشف أنّ الواجب معلّق.

• قوله قدس سره: «**وهذه هي ثمرة البحث في إمكان الوجوب المشروط وامتناعه**» أي: إن قلنا بالإمكان فلا يمكن توجيه مسؤوليّة المكلّف تجاه المقدّمات المفوّتة، فالسيّد الشهيد الذي قال بإمكان الوجوب المشروط لا يستطيع أن يوجّه كيفيّة وجوب المقدّمة قبل الوجوب الفعليّ لنفس الوجوب، أمّا مثل الشيخ الأنصاريّ القائل بامتناع الوجوب المشروط يستطيع أن يوجّه

---

(١) عناية الأصول: ج١ ص٣٣٣.

لنا مسؤوليّة المكلّف تجاه المقدّمات المفوّتة.

• قوله ﭚ: «**ويفترض أنّه في كلّ مورد يقوم فيه الدليل على لزوم المقدّمة المفوّتة من قبيل وجوب ذي المقدّمة نستكشف أنّ الوجوب معلّق**».

الملاحظ في كلمات السيّد الشهيد أنّه يعبّر تارةً بالواجب المعلّق وأخرى بالوجوب المعلّق، ولكن السؤال هل هو الوجوب المعلّق أم الواجب المعلّق؟

الجواب على مبنى القوم ـ وهو الصحيح ـ: هو الواجب المعلّق، ولا يصحّ الوجوب المعلّق، فإذا أردنا أن نعبّر لابدّ أن نقول: واجب معلّق، ووجوب مشروط، ولا يمكن أن نقول: هناك واجب مشروط، ولا أن نقول: هنا وجوب معلّق، لماذا؟ لأنّه في الواقع الموجود هو: أنّ الوجوب مشروط وليس الواجب مشروطاً، وهنا ـ أي في الواجب المعلّق ـ نجد: أنّ الواجب هو المعلّق؛ لأنّه مقيّد بالزمان، وليس الوجوب مقيّداً بالزمان، وإلّا فالوجوب فعليّ.

نعم، على مبنى السيّد الشهيد ﭚ نستطيع أن نعبّر أنّ الوجوب معلّق وأيضاً نستطيع أن نعبّر أنّ الواجب معلّق، وكلا التعبيرين صحيح، فلهذا تجدون أنّه تارةً يعبّر بالوجوب المعلّق وأخرى بالواجب المعلّق.

الواجب المعلّق معناه واضح، أمّا الوجوب المعلّق ماذا؟ لأنّ السيّد الشهيد ﭚ سبق أن قال: الوجوب له فعليّة وله فاعليّة، يعني محرّكيّة، وقلنا في سوء الاختيار أنّ الفاعليّة تسقط، ولكن الفعليّة باقية على حالها، وفي المقام الوجوب فعليّ، وله فعليّة فقط وليس له فاعليّة لأنّه لا يستطيع أن يحرّك المكلّف نحو الإتيان.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نقول: إنّ الوجوب من حيث الفعليّة فهو منجّز، أمّا من حيث الفاعليّة فهو معلّق. إذن التعبير بالوجوب المعلّق أيضاً يكون صحيحاً، ولكنه معلّق من حيث الفاعليّة، لا أنّه معلّق من حيث الفعليّة.

إذن يمكن التعبير بالوجوب المعلّق والمراد منه: أنّ الوجوب ليس له فاعليّة وإن كانت له فعليّة، أمّا التعبير عنه بالواجب المعلّق باعتبار أنّ زمان الواجب بعد لم يأت معلّقاً على زمان لم يتحقّق. نعم، على مبنى القوم لا يمكن تصحيحه إلّا على تعبير الواجب المعلّق، لأنّ الوجوب ناجز على كلّ حال وإنّما الواجب هو المعلّق.

• قوله قدس سره: «**نستكشف من ذلك أنّ القدرة في زمان الواجب غير دخيلة في الملاك**» يعني: أنّ القدرة قدرة عقليّة.

• قوله قدس سره: «**في كلّ حالة يدلّ فيها الدليل على أنّ القدرة كذلك**» أي: عقليّة.

يعني نستطيع أن نثبت بطريق الموجبة الكلّية من الطرفين، كلّما وجب الإتيان بالمقدّمة المفوّتة قبل فعليّة الوجوب، نستكشف أنّ الملاك القدرة فيه عقليّة، وكلّما كانت القدرة عقليّة نستكشف وجوب الإتيان بالمقدّمات المفوّتة

خلاصة ما تقدّم

• المقدّمة المفوّتة، هي المقدّمة التي لو تركت أدّت إلى تفويت الواجب في وقته، كوجوب الغسل من الجنابة قبل الفجر لأجل الصوم في اليوم التالي.

• لا يجب على المكلّف تحصيل المقدّمات المفوّتة، وذلك لأنّه يجب على المكلّف تحصيل المقدّمة بعد صيرورة الوجوب فعليّاً، وقبل الوقت لا فعليّة للوجوب فلا يجب عليه إيجاد المقدّمة.

• تسالم الأعلام على وجوب تحصيل المقدّمة المفوّتة قبل زمان الواجب في كثير من الموارد، ومن هنا وجدت عدّة تفسيرات ومحاولات لأجل تخريج وجوب المقدّمة المفوّتة.

• **التفسير الأوّل**: هو إنكار الوجوب المشروط

• ناقش الشهيد الصدر التفسير الأوّل: بأنّ الوجوب المشروط أمر معقول

وممكن، وعلى هذا فلا يتمّ هذا التفسير.

• **التفسير الثاني**: وهو القول بالواجب المعلّق

• وناقشه السيّد الشهيد: بأنّ الواجب المعلّق يبتني على إمكان الشرط المتأخّر، وحيث إنّ الشرط المتأخّر مستحيل عند البعض كما تقدّم، لذا يكون هذا التفسير باطلاً.

• **التفسير الثالث**: وهو للمحقّق النائيني وهو إذا كانت القدرة عقليّة، فيجب على المكلّف تهيئة المقدّمات المفوّتة؛ لأنّ العقل يحكم بلزوم حفظ القدرة لامتثال الواجب، وحيث إنّ امتثال الواجب متوقّف على مقدّماته ومنها المقدّمات المفوّتة، لذا يجب على المكلّف تهيئة المقدّمات المفوّتة؛ لأنّ الواجب متوقّف عليها.

وأمّا إذا كانت القدرة شرعيّة، فإنّ الملاك والتكليف يسقطان بفقدانها، فلا يجب على المكلّف تهيئة المقدّمات المفوّتة.

• كلّ حالة يثبت فيها الدليل الشرعيّ على كون المكلّف مسؤولاً عن تحصيل وإيجاد المقدّمات المفوّتة، يكشف ذلك عن كون القدرة في التكليف هي قدرة عقليّة لا شرعيّة، ويجب عليه حينئذٍ تحصيل المقدّمات المفوّتة وإن لم تؤخذ في لسان الدليل أو لم يدلّ عليها الخطاب.

• وفي كلّ حالة يدلّ الدليل الشرعيّ على أنّ القدرة عقليّة، فإنّه يكشف عن أنّ الملاك ثابت في حقّ العاجز أيضاً، ففي هذه الحالة يجب على المكلّف تحصيل المقدّمات المفوّتة.

• الدليل العامّ على الواجب لا يكفي في إثبات الملاك في حقّ العاجز، بل يحتاج إلى دليل خاصّ.

تفصيل البحث في المقدّمات المفوّتة

(١) في تخريج وجوب المقدّمات المفوّتة

بحث الأعلام في المقدّمات المفوّتة بحثاً عن كيفيّة تخريج وجوب المقدّمات المفوّتة في بعض الموارد بعد فرض ثبوت الدليل عليها إثباتاً من الناحية الفقهيّة.

وقد استعرض الأعلام في حلّ هذا الإشكال الثبوتيّ بعدّة أجوبة، وفيما يلي نتعرّض لبعض هذه الأجوبة مع ما يرد عليها من مناقشات:

الجواب الأوّل

الالتزام بالواجب المعلّق على الوقت، بحيث يكون الوجوب فعليّاً من أوّل الأمر، فلا محذور في ترشّح الوجوب على مقدّماته قبل الوقت، كما تقدّم في الشرح.

وناقشه السيّد الشهيد: أنّ هذا الجواب يصحّ إذا ما توفّرت ثلاثة شروط، وهي:

١. أن يكون الوقت من قيود الترتّب لا الاتّصاف، وإلّا لم يكن مقتضى لإطلاق الوجوب لفرض عدمه، بل كان الوجوب مشروطاً به ولو بنحو الشرط المتأخّر.

٢. أن يكون القيد الاستقباليّ للواجب ممّا يضمن حصوله كالوقت، لما مضى من عدم إمكان الواجب المعلّق في غير هذه الصورة.

٣. إمكان الشرط المتأخّر لما تقدّم من: أنّ كلّ واجب معلّق يكون مشروطاً بنحو الشرط المتأخّر بحياة وقدرة المكلّف على الواجب في وقته، لأنّ قيد الحياة

والقدرة ليس ممّا يحرز حصوله دائماً[١].

وذكر الشهيد الصدر: أنّ هذه الأمور كثيراً ما تكون تامّة، وكلّما تمّت يكون هذا الجواب صحيحاً[٢].

الجواب الثاني

إنّ الواجب منذ الغروب في باب الصوم ليس هو الصوم الاستقباليّ في النهار الذي هو أمرٌ واحد، بل الواجب هو سدّ باب عدم الصوم في النهار منذ الليل، وهذا السدّ واجبٌ طول هذه الفترة الزمنيّة ومشروطٌ بالقدرة عليه، فإذا كان المكلّف قادراً عليه في طول هذه الفترة بالقدرة التدريجيّة فعلاً، كان وجوبه فعليّاً كما هو الحال في كلّ واجبٍ تدريجي، وعندئذٍ فلا مانع من ترشّح الوجوب منه على مقدّماته كالغسل من الجنابة في الليل وقبل الفجر، ومن الحيض أو النفاس، أو فقل: إنّ سدّ باب عدم الصوم في النهار منذ الليل واجبٌ واحدٌ وإن كان العدم متعدّداً بتعدّد أسبابه، ومنها عدم غسل الجنابة قبل الفجر، ومنها عدم غسل الحيض كذلك وهكذا، إلّا أنّ هذه الأعدام واجبة بوجوب واحد، ومنه يترشّح على مقدّماته.

وبتوضيح السيّد الشهيد: «إنّ عدم الصوم الناشئ من غير ناحية أنّ الفجر لم يطلع، مثل هذه الأنحاء الأخرى من العدم واجبة النفي، وواجبة الإعدام بوجوبٍ فعليّ مطلق، وهذا الوجوب الفعليّ المطلق لا يحتاج حينئذٍ إلى الشرط المتأخّر أصلاً، إذ هو لا يحتاج إلى أن يكون مشروطاً بطلوع الفجر، حينه بنحو الشرط المتأخّر، ولا بالقدرة حينه على نحو الشرط المتأخّر، لأنّ المفروض أنّ هذا الوجوب يطلب إعدام غير هذا العدم الناشئ من عدم «طلوع الفجر»، أو

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد محمود الشاهردي: ج٢ ص٢٠٢.

(٢) بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ عبد الساتر: ج٥ ص١٠٦.

الناشئ من موت المكلّف أو شلله، وطلب إعدام الأعدام الأخرى لا موجب لجعله مشروطاً بطلوع الفجر، ولا بقدرة المكلّف حينه، وهكذا لا يرد على هذا الجواب إشكال انفكاك الإرادة عن المراد الذي كان برهاناً على استحالة الواجب المعلّق، لأنّ المراد غير منفكّ عن الإرادة هنا، إذ إنّ المراد ليس هو صوم نهار شهر رمضان ليقال: إنّ الإرادة انفكّت عن المراد بسبب كون الإرادة وجدت عند الغروب، والمراد وجد عند «طلوع الفجر»، بل المراد هنا هو نفي الأعدام الأخرى، ونفي الأعدام الأخرى عمليّة تبدأ من الآن، لأنّ الأعدام الأخرى الآن يمكن نفيها واحداً بعد الآخر، باعتبار أنّ الاغتسال الآن هو نفي لبعض تلك الأعدام، فهو عمليّة تبدأ من الآن، وتستمرّ إلى ذاك الزمان. وبهذا يتّضح عدم لزوم انفكاك الإرادة عن المراد، ولا محذور الشرط المتأخّر»[١].

والخلاصة: إذا التزم بوجوب فعليّ مطلق متعلّق من حين الغروب بنفي الأعدام الأخرى، فمن الواضح: أنّ الغسل يكون مقدّمةً لواجبٍ فعليٍّ مطلق حينئذٍ، ويكون وجوبه على القاعدة.

وأورد عليه السيّد الشهيد بما يلي:

١. أنّ هذا الوجه مبنيّ على استحالة الواجب المعلّق والمشروط بالشرط المتأخّر معاً، وإلّا ـ أي لو أمكن القول بالواجب المعلّق أو الواجب المشروط بالشرط المتأخّر ـ فلا يصل الدور إلى هذه الإجابة.

٢. أنّ هذه المحاولة لو تمّت فإنّما تتمّ فيما إذا كان طلوع الفجر من شروط الترتّب فقط، لا من شروط الاتّصاف، بمعنى: أنّ الصوم كان متّصفاً بالملاك منذ رؤية الهلال، وعندئذٍ فوجوب سدّ باب عدم الصوم في النهار منذ الغروب يكون على القاعدة، لأنّ اتّصافه بالملاك فعلاً وقبل الفجر يقتضي ذلك[٢].

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ عبد الساتر: ج٥ ص١١٤.

(٢) انظر بحوث في علم الأصول، تقرير السيّد الشاهرودي: ج٢ ص٢٠٤.

الجواب الثالث

هذا الجواب يعترف بأنّ طلوع الفجر من قيود الاتّصاف، وليس من قيود الترتّب، ويعترف أيضاً بأنّه شرط في الوجوب بنحو الشرط المقارن، لكنّه يبتني على ما ذكره المحقّق العراقي في الواجب المشروط من: أنّ الوجوب فعليّ قبل الشرط، إلّا أنّ الموجود بهذا الوجود تقديريّ، والشرط في نظره هو الوجود اللحاظيّ والتقديريّ الثابت فعلاً بنفس لحاظ المولى وتقديره، وعلى هذا الأساس فلا بأس بترشّح الوجوب منه إلى المقدّمات المفوّتة[1].

وأورد السيّد الشهيد على هذا الوجه بأنّه غير تامّ؛ و«ذلك لأنّ هذا الوجوب الفعليّ قبل وجود الشرط، إمّا أنّه محرّك نحو متعلّقه، أو أنّه غير محرّك نحوه. ومن الواضح أنّه غير محرّكٍ نحو متعلّقه رغم فعليّته، باعتبار أنّ إناطته بالوجود التقديريّ للاستطاعة، يوجب إناطة فاعليّته ومحرّكيّته بالوجود الخارجيّ للاستطاعة، ولهذا لا يكون محرّكاً.

من هنا نستفيد قاعدةً، وهي: أنّ كلّ وجوبٍ منوطٍ بافتراض شرط، تكون فعليّته تابعةً لوجود المفترض خارجاً، أي الشرط خارجاً.

وبناء على هذا يقال: إنّ وجوب الصوم وإن كان فعليّاً قبل وجود الشرط، لكنّ هذا الوجوب الفعليّ منوط بافتراض الشرط وبتقديره، فإذا ترشّح منه وجوبٌ غيريّ على المقدّمات، فلا محالة يكون الوجوب الغيريّ تبعاً لإناطة الأصل، منوطاً بافتراض الشرط وتقديره، لأنّ الوجوب الغيريّ تابع في وجوده للوجوب النفسيّ، لكن على نحو إناطة الوجوب النفسيّ، أي منوط بتقديره وافتراضه، وحيث إنّ هذه الإناطة تستتبع إناطة فاعليّة الوجوب بتحقّق الشرط خارجاً، وهو الطلوع، إذ قبل الطلوع لا فاعليّة لهذا الوجوب

---

(١) انظر المصدر السابق: ج٢ ص٢٠٥.

الغيريّ، إذن فنقع في الإشكال من جديد، وهو أنّه كيف يتسجّل وجوب الإتيان بالمقدّمات المفوّتة، بحيث يؤاخذ من لا يأتي بها، مع أنّه لا فاعليّة لهذا الوجوب قبل الطلوع»[1].

الجواب الرابع

وحاصله: أن نفترض في المقام أنّ شرط «طلوع الفجر» في الصوم هو من قيود الاتّصاف في كلّ المراحل الثلاث: عالم الملاك، وعالم الإرادة، وعالم الخطاب، فقبل طلوع الفجر لا يوجد لا ملاك، ولا إرادة، ولا خطاب، أمّا وجوب الصوم فهو مشروط بطلوع الفجر ملاكاً، وإرادةً، وخطاباً، وجعلاً، وعلى هذا توجد لدينا حالتان:

الحالة الأولى: أنّ المكلّف لو ترك غسل الجنابة قبل طلوع الفجر، يكون عاجزاً عن الصوم. وإذا كان عاجزاً عن الصوم، فلا يتوجّه إليه خطاب «صم»؛ وعليه فلا يكون عاصياً لخطاب المولى، لأنّ خطاب المولى بـ«الصيام» إنّما يتوجّه عند «طلوع الفجر»، والمكلّف عنده عاجز عن الصوم الصحيح، إذن فيسقط عنه الخطاب، ولا يكون مخالفاً للخطاب، وذلك لأنّ الملاك الذي هو وراء الخطاب يفرض أنّه ليس ثابتاً عند العجز، لأنّه مشروط بالقدرة، كما أنّ الخطاب مشروط بالقدرة، وحينئذٍ فالمكلّف الذي لم يغتسل من الجنابة، وأصبح عند «طلوع الفجر» عاجزاً، فهو لم يفوّت الملاك ولم يكن عاصياً، لا خطاباً ولا ملاكاً، ومثل هذه الحالة نقول فيها بعدم وجوب المقدّمات المفوّتة.

الحالة الثانية: أن يكون الملاك فعليّاً على كلّ حال عند طلوع الفجر في حقّ القادر والعاجز معاً، غاية الأمر أنّ المكلّف عاجز عن تحقيق الملاك، وعلى هذا

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ عبد الساتر: ج٥ ص١١٧.

فالمكلّف قد فوّت الملاك في ظرفه، وهذا لا يجوز عقلاً، وذلك من خلال بيان أمرين:

الأمر الأوّل: يقبح على المكلّف تفويت الملاك الملزم اختياراً، كما هو الحال في قبح التفويت الاختياريّ للخطاب الملزم.

الأمر الثاني: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فالمكلّف الذي ترك غسل الجنابة قبل الطلوع، فهو حين الطلوع وإن كان عاجزاً عن الصوم الصحيح، لكنّ هذا العجز حيث إنّه نشأ بالاختيار لترك الغسل، فهو لا ينافي الاختيار، إذن فهو تفويتٌ اختياريّ، بقانون أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار من ناحية ترتّب المسؤوليّة والمؤاخذة.

وفي ضوء هذين الأمرين، يثبت أنّ هذا المكلّف يستحقّ العقاب، لأنّه فوّت على المولى الملاك الملزم في ظرفه تفويتاً اختياريّاً، وكلّ من فوّت الملاك الملزم في وقته تفويتاً اختياريّاً، يستحقّ العقاب.

أمّا الكبرى ـ وهي كلّ من فوّت الملاك الملزم في وقته تفويتاً اختياريّاً، يستحقّ العقاب ـ فقد تبيّنت في الأمر الأوّل، وأمّا الصغرى، وهي أنّ المكلّف قد فوّت تفويتاً اختياريّاً فقد تبيّنت في الأمر الثاني، فيستحقّ العقاب من هذه الناحية[١].

وذكر السيّد الصدر: أنّ هذا الجواب صحيح، «لكن بعد فرض عدم تمكّن المولى من حفظ هذا الملاك بحافظٍ آخر من وجوبٍ معلّق، أو مشروطٍ بالشرط المتأخّر أو غيره، ليكون ملاكاً قد أبرزه المولى بالقدر الممكن. وإذا لم يمكن حفظه إلّا من هذه الناحية، يكون تفويته لحفظه من هذه الناحية قبيحاً لا محالة»[٢].

---

(١) المصدر السابق: ج٥ ص١٢١.

(٢) المصدر السابق.

الجواب الخامس

وحاصله: وجود خطاب شرعيّ من قبل المولى، يتعلّق بوجوب شرعيّ غيريّ للمقدّمات المفوّتة، تحفّظاً على ملاكه، بتقريب: إذا كان تامّاً في ظرفه، فحينئذٍ يحكم العقل بلزوم المحافظة عليه في زمانه وحرمة تفويته، وعلى هذا الأساس فالعقل يحكم بلزوم المقدّمة المفوّتة، لأنّ بالإتيان بها يحفظ غرض المولى، وبفواتها يكون المكلّف مفوّتاً لغرض المولى، وفي ضوء الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع يتعلّق وجوبٌ شرعيّ بالمقدّمة، واستشهد لذلك ببعض موارد الإرادة التكوينيّة، فإنّ الشخص إذا علم بأنّه سيبتلى في سفره بالعطش، وأنّه لا يجد الماء في الطريق، يرى نفسه ملزماً بحكم العقلاء بتهيئة الماء واستصحابه معه قبل الابتلاء به؛ محافظةً على تحصيل الغرض الملزم في ظرفه وهو رفع العطش، ويعدّ مذموماً عند العقلاء لو ترك أخذ الماء معه. والإرادة التشريعيّة كالإرادة التكوينيّة في سائر الجهات كما حقّق في محلّه.

وبهذا يتّضح: أنّ وجوب المقدّمة شرعاً إنّما هو كحكم العقل بلزوم المحافظة على غرض المولى الملزم وقبح تفويته بترك مقدّماته.

وهذا ما ذكره بقوله: «فالتحقيق... ما كانت القدرة شرطاً عقليّاً فقط فالحقّ فيه وجوب تحصيل المقدّمات من أوّل أزمنة الإمكان لتحصيل القدرة على الواجب ووجوب حفظها لواجدها، لئلّا يفوت الواجب والملاك في ظرفه؛ إذ المفروض أنّ الملاك في ظرفه تامٌّ لا قصور فيه، فتفويته ولو بتفويت أوّل مقدّماته، ولو كان ذلك قبل البلوغ، تفويتٌ له بالاختيار، وهو لا ينافي العقاب، وإن كان ينافي الخطاب في ظرفه، فبهذه المقدّمة العقليّة يستكشف وجوب المقدّمة شرعاً حفظاً للغرض، فيكون متمّماً للجعل الأوّل. وإن أردت توضيح ذلك فارجع إلى نفسك في إرادتك التكوينيّة وقس عليها الإرادة التشريعيّة، فإنّك لا تشكّ في أنّ من يعلم بابتلائه في السفر بالعطش أو يطمئنّ به أو هو في

معرض الابتلاء به عادةً، لو ترك تحصيل المقدّمات من الأوّل، ولم يحصّل الماء قبل ابتلائه، يكون مذموماً عند العقلاء؛ لانتهاء الامتناع إلى الاختيار، فلا محالة تتعلّق إرادة تكوينيّة بإيجاد القدرة أو حفظها قبل بلوغه إلى وقت العطش وكون شرب الماء ذا مصلحة ملزمة. فإذا كان هذا حال الإرادة التكوينيّة، يعرف منه حال الإرادة التشريعيّة أيضاً؛ للملازمة بينهما كما عرفت سابقاً»(١).

وأورد السيّد محمّد الروحاني على مقالة المحقّق النائيني، بأنّ ما ذكره وإن كان تامّاً في نفسه، إلّا أنّه لا ربط له بقاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار»؛ حيث قال: «فقد عرفت: أنّ العقل والشرع يحكمان بلزوم المقدّمة بملاك حرمة تفويت الغرض ولزوم المحافظة عليه. ومن الواضح: أنّ تفويت الغرض وعدم المحافظة عليه يحصلان بمجرّد ترك المقدّمة المفوّتة، فتحقّق المخالفة للتكليف بترك المقدّمة نفسها، فيكون العقاب عليه، وهو فعلٌ اختياريّ كما لا يخفى.

وعليه، فتطبيق قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» ناشئٌ عن المسامحة؛ إذ العقاب على ترك المقدّمة وتفويت الغرض به، لا على ترك الواجب، كي يقال: إنّه ممتنع بالاختيار، وهو لا ينافي الاختيار. وقد عرفت أنّ ترك المقدّمة أمرٌ اختياريّ لتعلّق الإرادة به مباشرةً، فالعقاب عليه عقابٌ على ما هو بالاختيار»(٢).

وأورد السيّد الخوئي على ما ذكر المحقّق النائيني: «أنّ مثل هذا الحكم العقليّ لا يعقل أن يكون كاشفاً عن جعل حكمٍ شرعيٍّ مولويٍّ في مورده؛ بداهة أنّه لغوٌ صرف، فإنّ حكم العقل باستحقاق العقوبة على تقدير المخالفة وتفويت الغرض يكفي في لزوم حركة العبد وانبعاثه نحو الإتيان بالمقدّمات، كما هو الحال في مطلق موارد حكمه بحسن الإطاعة وقبح المعصية.

---

(١) أجود التقريرات: ج١ ص١٥٠.

(٢) منتقى الأصول: ج٢ ص١٩١.

نعم، الملازمة بين الحكمين في مقام الإثبات إنّما تكون فيما إذا كان العقل مدرِكاً لملاك الحكم من المصلحة أو المفسدة غير المزاحمة، وأين ذلك من إدراكه استحقاق العقاب كما في المقام؟

فما أفاده قدس سره خاطئ جدّاً، وعليه فلو ورد حكم من الشارع في أمثال هذا المورد، لكان إرشاداً إلى حكم العقل لا محالة»[1].

وقال الشيخ جواد التبريزي قدس سره: «لو ترك المكلّف المقدّمة التي وجبت عليه قبل التكليف بذيها، فلا يكون في حقّه تكليفٌ بذيها فيما بعد، فإنّ تكليفه به لغوٌ محض، ولكن مع ذلك يستحقّ العقاب على تركه وتفويته ملاكه الملزم، والأمر الغيريّ بتلك المقدّمة مصحّح لهذا الاستحقاق، حيث إنّ الامتناع بسوء الاختيار ينافي التكليف ولا ينافي استحقاق العقاب»[2].

وناقش الشهيد الصدر إيراد السيّد الخوئي على المحقّق النائيني: أنّ الصحيح هو ما ذهب إليه المحقّق النائيني، وهو أن يستكشف خطاباً شرعيّاً بوجوب المقدّمات المفوّتة، سببه نفس الملاك المولوي، وليس قانون الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، حتّى يرد ما أورده السيّد الخوئي؛ وذلك لأن لمّا كان ملاك الصوم نهار شهر رمضان منوطاً بطلوع الفجر، وأنّ هذا الملاك سوف يصبح فعليّاً عند طلوع الفجر على كلّ حال، سواء اغتسل الجنب أو لم يغتسل، فعلى هذا يجب على المكلّف حفظ الملاك تشريعيّاً «ومن الواضح: أنّ خطاب إذا طلع الفجر فصم، لا يكفي لحفظ ملاكه، لأنّ هذا الخطاب المشروط منوط بالقدرة، والمكلّف الجنب إذا لم يغتسل قبل الطلوع، سوف يصبح عاجزاً عن الصوم عند الطلوع، فلا يتوجّه إليه هذا الخطاب، فهو إذن

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٦١.

(٢) دروس في مسائل علم الأصول: ج٢ ص٥١.

عاجز عن حفظ الملاك، فيحتاج المولى لحفظ غرضه وملاكه، إلى خطابٍ آخر، حتّى لو حاول المكلّف تفويت القدرة عن طريق ترك المقدّمات المفوّتة، فيجعل خطابين، وبمجموعهما يحفظ الملاك.

وبهذا يظهر: أنّ الخطاب الثاني يستكشف ضمنيّاً من باب استكشاف المعلول من علّته وهو الملاك، لا أنّه مستكشف من حكم العقل، حتّى يرد عليه ما أورد السيّد الخوئي من التمييز في الأحكام العقليّة.

كما أنّه يظهر بما ذكرنا: أنّه لا مجال لإشكال اللغويّة في الخطاب الثاني، لأنّ غرض المولى لا يحفظ إلّا بمقدار ما يتصدّى المولى لحفظه، ولا فرق بين هذا الخطاب، وخطاب (صم) فإنّ كليهما ينشآن من منشأ واحد هو الملاك النفسيّ، وكلّاً منهما يحفظ حيثيّة من حيثيّات الملاك. فكما أنّ الخطاب المشروط لا يكون لغواً، كذلك هذا الخطاب لا يكون لغواً؛ باعتبارهما حافظين تشريعيين لملاكٍ واحد، ولحيثيّتين فيه، إذ لولا الحفظ التشريعي هذا، لم يجب على العبد أن يتحرّك، إلّا بمقدار تحرّك المولى للحفظ التشريعي»[١].

الجواب السادس

وحاصله: أنّ لزوم المقدّمة المفوّتة من باب وجوب المقدّمة العلميّة، وتقريبه: لاشكّ أنّ العقل يحكم بصحّة عقاب المكلّف على مخالفته للتكليف الذي سيتحقّق في المستقبل فيما إذا ترك بعض ما يستلزم تركه مخالفة ذلك التكليف في ظرفه، وكذلك نجد: أنّ العقل يحكم بصحّة العقاب على تفويت غرض المولى الملزم للزوم تحصيله. فإذا فرضنا أنّ المكلّف علم بوجود غرضٍ مهمّ وملزم عند المولى سوف يتحقّق بالفعل في الزمان المستقبل، فيحكم العقل بلزوم المحافظة عليه، وصحّة العقاب على تفويت ذلك الغرض في ظرفه، فإذا توقّف تحقّقه على

---

(١) بحوث في علم الأصول، تقرير الشيخ عبد الساتر: ج٥ ص١٢٣.

الإتيان بفعلٍ في هذا الزمان، لزم ذلك بحكم العقل؛ لأنّه مقدّمة علميّة.

وهذا ما ذكره بقوله: «...أن يكون ملاك الواجب تامّاً والقدرة المأخوذة فيه من قبل مقدّماته هي القدرة العقليّة وغير دخيلة في ملاكه، وذلك كحفظ بيضة الإسلام أو حفظ النفس المحترمة أو ما شاكل ذلك، إذا افترضنا أنّ المكلّف علم بأنّه لو تحفّظ على قدرته هذه أو لو أوجد المقدّمة الفلانيّة لتمكّن من حفظ بيضة الإسلام أو النفس المحترمة بعد شهر مثلاً، وإلّا لم يقدر عليه. ففي مثل ذلك، بطبيعة الحال يستقلّ العقل بوجوب التحفّظ عليها أو بلزوم الإتيان بها لئلّا يفوته الملاك الملزم فيه في ظرفه، وقد عرفت عدم الفرق في حكم العقل باستحقاق العقاب بين مخالفة الأمر أو النهي الفعليّ وتفويت الملاك الملزم.

وكذا الحال لو كان عدم فعليّة التكليف من ناحية عدم دخول الوقت، أو عدم حصول الشرط، إذا افترضنا أنّ ملاك الواجب تامّ في ظرفه، والقدرة فيه شرطٌ عقليّ، فلا دخل لها بملاكه أصلاً، وذلك كما إذا فرض أنّ ملاك الحجّ مثلاً تامّ في وقته وقد أحرزه المكلّف، ولم يكن التكليف المتعلّق به فعليّاً، أمّا من ناحية استحالة الواجب التعليقيّ أو من ناحية عدم مساعدة الدليل عليه، ففي مثله لا محالة يحكم العقل بوجوب الإتيان بتمام مقدّماته التي لها دخل في تمكّن المكلّف من امتثاله في ظرفه وإلّا لفاته الملاك الملزم باختياره، حيث إنّه يعلم بأنّه لو لم يأت بها لصار عاجزاً عن إتيان الواجب في وقته، وبما أنّ عجزه مستندٌ إلى اختياره فيدخل في كبرى القاعدة الآنفة الذكر (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً)، فعندئذٍ يستحقّ العقاب على ذلك»[1].

مناقشة السيّد الروحاني للسيّد الخوئي

أورد السيد الروحاني على السيّد الخوئي عين ما أورده على المحقّق النائيني، أي

---

(١) محاضرات في أصول الفقه: ج٢ ص٣٦٠.

أنّ هذا الجواب لا ربط له بالقاعدة، وهذان الوجهان وإن كانا تامّين في أنفسهما، إلّا أنّ ربطهما بقاعدة: «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» لا وجه محصّل له، حيث ذكر: أنّ ما ذكره السيّد الخوئي «وإن ارتبط بالقاعدة المذكورة بنحو ارتباط، لأنّ لزوم المقدّمة كان بحكم العقل بصحّة العقاب على تفويت الغرض الملزم في ظرفه، وترك الواجب الذي يترتّب عليه الغرض وإن كان استقباليّاً.

فلقائل أن يقول: إنّ الواجب في ظرفه ممتنع، فلا يصحّ العقاب عليه. فيجاب بالقاعدة المزبورة، وأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فالوجه مرتبط بالقاعدة بنحو ارتباط. إلّا أنّ التنصيص عليها في خصوص المورد وجعلها من متمّمات الحكم بلزوم المقدّمة غير وجيه، لأنّ المفروض أنّ الحكم بلزوم المقدّمة كان من باب حكم العقل بلزوم المقدّمة العلميّة، فهو تامّ في نفسه، والإشكال بأنّ الواجب في ظرفه ممتنع، إشكالٌ عامّ يسري في كثيرٍ من الموارد، ويدفع بما تكرّر من أنّ اختياريّة الامتناع لا تنافي الامتناع، وليس هو إيراداً خاصّاً بالمورد حتّى يفرض كون القاعدة من متمّمات وجه الحكم بلزوم المقدّمة. وإلّا كان اللازم التنصيص عليه فيما إذا التزم بالواجب المعلّق في دفع الإشكال، لأنّه يقال أيضاً: أنّه لا يصحّح العقاب على ترك الواجب في ظرفه لأنّه ممتنع بترك المقدّمة، فلابدّ من بيان هذه القاعدة.

وبالجملة: الحكم باللزوم لابدّ وأن يفرض مفروغاً عنه لوجه من الوجوه المذكورة التامّة في نفسها، ويكون ذكر القاعدة لدفع توهّم يقال، لا أن تكون القاعدة قواماً لوجه الحكم باللزوم ومتمّماً له، فتدبّر ولاحظ»[1].

مناقشة الشيخ الوحيد للسيّد الخوئي

إنّه قياس مع الفارق، فإنّ الحاصل هنا والمتحقّق إنّما هو درك العقل استحقاق

---

(١) منتقى الأصول: ج٢ ص١٩٢.

العقاب، ولا أمر من الشارع، ومن الناس من لا ينبعث من مجرّد الدرك المذكور، فلا هم يخافون العقاب ولا يطمعون في الثواب، بل يريدون ما أراده المولى فعلاً وتركاً، فإذا لم يكن منه أمر أو زجر فلا يتحرّكون، فجعل الوجوب الشرعيّ أو الحرمة يكون ذا أثر لهؤلاء، وعلى أثره سيتحرّكون، فلا لغويّة في الجعل، بخلاف باب الإطاعة والمعصية، فإنّ المحرّك الشرعيّ نحو الصلاة موجود بقوله: صلّ، فلا معنى لجعل (أطيعوا) أيضاً، لأنّ التأثير في النفس يحصل به ويتحرّك العبد نحو الامتثال، فالأمر بإطاعة الأمر بالصلاة لغو»[1].

حلّ السيّد البروجردي وصاحب الكفاية للمقدّمات المفوّتة

حيث ذكرا (قدّس سرّهما): أنّ وجوب المقدّمات المفوّتة وجوبٌ نفسيّ تهيّئي وليس معلولاً لوجوب ذيها لكي يقال باستحالة وجود المعلول قبل وجود علّته، والسبب في أنّه وجوب تهيّئي فهو لأجل أنّ الذي دعا المولى إلى إيجاب تلك المقدّمات قبل وقت الواجب هو تهيّؤ المكلّف وتمكّنه من الإتيان بالواجب في وقته، فإنّ اهتمام المولى بمصلحة الوقت والحفاظ عليها وعدم جواز تفويتها في كلّ حال، أدّى إلى إيجابها قبل الوقت، فلذلك يكون وجوبها تهيّئياً، وأمّا أنّه وجوب نفسيّ فلأجل أنّه لم ينشأ من إيجاب ذيها[2].

وقال صاحب الكفاية: «ولو فرض العلم بعدم سبقه، لاستحال اتّصاف مقدّمته بالوجوب الغيريّ، فلو نهض دليل على وجوبها، فلا محالة يكون وجوبها نفسيّاً ولو تهيّؤاً، ليتهيّأ بإتيانها ويستعدّ لإيجاب ذي المقدّمة عليه، فلا محذور أيضاً»[3].

---

(١) تحقيق الأصول: ج٢ ص٣٦١.

(٢) نهاية الوصول: ص١٦٦.

(٣) كفاية الأصول: ص١٠٥. إرشاد العقول الى مباحث الأصول: ج١ ص٤٩١.

وأورد عليه الشيخ إسحاق الفيّاض بأنّ هذه المحاولة وإن كانت ممكنة ثبوتاً إلّا أنّ إثباتها بحاجة إلى دليل ولا دليل عليها، لأنّ ظاهر الأدلّة في مسألة الحجّ والصيام ونحوهما أنّ وجوب هذه المقدّمات وجوبٌ غيريٌّ لا نفسيّ، بل لا يحتمل أن يكون نفسيّاً.

حلّ مشكلة المقدّمات المفوّتة على رأي السيّد الشهيد

ذكر السيّد الشهيد(١) أنّ الحلّ الصحيح لمشكلة المقدّمات المفوّتة يجب أن يكون بالرجوع إلى ما بيّن في الواجب المشروط، وحقيقة الإرادة التشريعيّة في الواجب المشروط التي بيّنا أنّها تنحلّ إلى إرادتين.

وبيان ذلك: تارةً يفترض: أنّ القدرة على المطلوب الاستقباليّ في وقته أيضاً من قيود الاتّصاف بحيث لا حاجة مع العجز، ففي هذه الحالة لا إشكال في عدم الاهتمام بالمقدّمات المفوّتة لا في الأغراض التكوينيّة ولا التشريعيّة. وإنّما البحث فيما إذا لم تكن القدرة على الواجب من قيود الاتّصاف ـ من قبيل مثال عطش الإنسان ـ فعندما يعطش الإنسان فإنّه يهتمّ بالمقدّمات المفوّتة قبل وقت الاتّصاف والحاجة باعتبار ما ذكرناه فيما سبق من أنّ للإنسان في موارد الإرادة المشروطة بحسب الحقيقة إرادتين.

الأولى: إرادة الجزاء، وهو شرب الماء، وهذه الإرادة مشروطة بتحقّق العطش أو إحرازه، أمّا قبل أن يعطش فلا شوق ولا إرادة لشرب الماء، بل قد يبغضه لمنافرته مع طبعه.

الثانية: إرادة الجامع بين عدم الشرط أو وجود الجزاء، أي الجامع بين أن لا يعطش أو يشرب الماء على تقدير العطش أي إرادة الارتواء الذي هو الجامع الملائم مع طبعه، وهذه إرادة فعليّة غير مشروطة بشيء، وهذه الإرادة

---

(١) بحوث في علم الأصول: ج٥ ص١٢٤.

الفعليّة للجامع هي في الحقيقة ما يعبّر عنه بحبّ الذات وحبّ بقاء الذات وحبّ ما يلائمها الذي هو أمرٌ غريزيّ ذاتيّ في كلّ فرد.

ومن هذه الإرادة الفعليّة تنقدح إرادة غيريّة تجاه المقدّمات المفوّتة للجزاء وهو شرب الماء في المثال قبل تحقّق شرط الاتّصاف وهو العطش، لأنّه يعلم بأنّه لو لم يحقّقها من قبل فسوف يفقد ذلك الجامع ويبتلي بما ينافر ذاته، وهذا ما يتجّنبه ويبتعد عنه في كلّ آن، لأنّه يحبّ ذاته وما يلائمها وينطلق منها دائماً بحكم الفطرة.

وإذا تبيّن الحال فى الإرادة التكوينيّة يتّضح الحال في الإرادة التشريعيّة أيضاً، لأنّ المكلّف في الإرادة التشريعيّة يصبح كأنّه نفس المولى في الإرادة التكوينيّة فيتحرّك نحو المقدّمات المفوّتة، فالإشكال كان ناشئاً من الغفلة عن الإرادة نحو جامع الفعليّة المحرّكة للمولى نحو حفظ المقدّمات المفوّتة في كلّ غرض بالنحو المناسب له، أي حفظها تكوينيّاً في الأغراض التكوينيّة، وتشريعيّاً في الواجبات والأغراض التشريعيّة.

ثمّ بيّن السيّد الشهيد كيفيّة إبراز المولى لتحريك المكلّف نحو حفظ المقدّمات المفوّتة، وذكر قُدِّسَ سِرُّه: أنّ هناك صياغات مختلفة لإبراز هذا الاهتمام والحفظ التشريعيّ في التشريعات، ومن هذه الصياغات:

١. أن يجعل وجوب الصوم من حين رؤية الهلال وليس من طلوع الفجر.

٢. أن يوجب المقدّمات المفوّتة.

٣. أن يخبر عن الاهتمام بالمقدّمات المفوّتة.

وجميع هذه الصياغات هي لأجل الحفظ التشريعيّ وأنّ روح النكتة واحدة في الجميع[١].

---

(١) انظر المصدر السابق: ج٥ ص١٢٤.

(٢) في وجوب التعلّم الذي قد يصبح مقدّمة مفوّتة

ذكر المصنّف قَدَّسَ سِرَّهُ: أنّ لوجوب التعليم في حال كونه مقدّمة مفوّتة فروضاً متعدّدة[١]:

الفرض الأوّل: أن يكون المكلّف عالماً بتكليفٍ فعليّ ثابتٍ عليه الآن، كوجوب الصلاة أو الحجّ أو غير ذلك، ولكنّه لا يعرف أحكام ذلك الواجب من أجزاء أو شرائط، فهل يجب عليه التعلّم أم لا؟ فهنا ثلاث صور.

الصورة الأولى: أن لا يتمكّن المكلّف من أداء ذلك الواجب من دون تعلّم أحكامه، كما في تعلّم القراءة والركوع والسجود في مثل الصلاة، وفي مثل ذلك لا شبهة في وجوب التعلّم لصيرورته مقدّمة وجوديّة للواجب.

الصورة الثانية: أن يتوقّف إحراز الامتثال القطعيّ على التعلّم، كما لو دار الأمر بين محتملات عديدة، لا يمكن الجمع بينها، إلّا أنّه قد يطابق ما يأتي به صدفةً للواقع، وهنا أيضاً لا إشكال في وجوب التعلّم عقلاً؛ لوجوب الامتثال اليقينيّ.

الصورة الثالثة: أن يتمكّن من الامتثال القطعيّ من دون تعلّم عن طريق الاحتياط والإتيان بكلّ المحتملات، وهنا لا يجب التعلّم؛ لكفاية الامتثال الإجماليّ، على ما حُقّق في محلّه.

الفرض الثاني: أن يعلم المكلّف بتكليفٍ سيبتلى به في المستقبل، ولكنّه لو لم يتعلّم أحكامه الآن فسوف تفوته فرصة تعلّمها في وقت فعليّة ذلك التكليف عليه.

وفي هذا الفرض ترد الصور الثلاث المتقدّمة أيضاً، غاية الأمر يكون وجوب التعليم في الصورتين الأولى والثانية من باب وجوب المقدّمات المفوّتة للواجب الشرعيّ (في الصورة الأولى) أو الواجب العقليّ، أعني: إحراز

---

(١) انظر المصدر السابق: ج٢ ص٢١٢.

الامتثال اليقينيّ (في الصورة الثانية).

الفرض الثالث: أن يشكّ في كبرى التكليف بعد إحراز صغراه، كمن رأى الهلال ليلة خروجه ولكنّه شكّ في وجوب قراءة الدعاء الذي لم يتعلّمه بعد عند رؤيته وعدمه، وحيث إنّ الشبهة حكميّة، فيجب عليه إمّا تعلّم الدعاء وقراءته احتياطاً، أو الفحص وتحصيل الحجّة على عدم وجوب الدعاء عليه أو وجوبه، فيدخل في الفرض الأوّل.

الفرض الرابع: عكس الفرض الثالث، وذلك بأن تتنجّز كبرى التكليف عليه بالفعل، ولكنّه يشكّ في صغراه، وهنا تجري الأصول المؤمّنة عن فعليّة ذلك التكليف، كاستصحاب عدم تحقّق الصغرى، وبذلك ينفى وجوب التعلّم.

الفرض الخامس: أن يحتمل ابتلاؤه في المستقبل بصغرى تكليف،كبراه منجّز عليه، كما إذا احتمل أنّه سوف يستطيع وهو يعلم بوجوب الحجّ على المستطيع أو يحتمله احتمالاً منجّزاً. فهل يجب عليه تعلّم أحكام الحجّ إذا كان تركه للتعلّم الآن سبباً في عجزه عن الامتثال في حينه؟

قد يقال بجريان الأصول المؤمّنة هنا أيضاً، كاستصحاب عدم ابتلائه في المستقبل بصغرى ذلك التكليف، وليس حال احتمال ابتلائه بصغرى تكليف في المستقبل بأشدّ حالاً من احتمال ابتلائه بصغرى تكليف في الحال الذي تحدّثنا عنه في الصورة السابقة وقلنا بجريان الأصول المؤمّنة النافية لوجوب التعلّم عليه.

الإشكال الأوّل للسيّد الخوئي على الفرض الخامس

ذكر السيّد الخوئي: أنّه لا يمكن جريان الأصول المؤمّنة النافية لوجوب التعلّم عليه، وذلك لوجود علم إجماليّ بابتلائه في المستقبل ببعض صغريات التكاليف، فلو عوّل على الأصل المؤمّن، لزم عنه المخالفة القطعيّة.

وأورد عليه السيّد الشهيد بما يلي:

أوّلاً: انحلال هذا العلم الإجماليّ في كثير من الأحيان بعلم تفصيليّ أو علم إجماليّ في دائرة أصغر، هي دائرة الوقائع القريبة من حياته وشؤونه يساوي معلومه معلوم العلم الإجمالي في دائرة مطلق الوقائع.

وثانياً: ليست كلّ تلك الأطراف ممّا يكون ترك التعلّم فيها من قبل موجباً للتفويت، بل كثير منها يمكن التعلّم فيها بعد العلم بالتكليف، أو كان قد تعلّمه سابقاً، فلا تتعارض الأصول المؤمّنة بلحاظ هذا الأثر وهو نفي وجوب التعلم الآن»[١].

الإشكال الثاني للسيّد الخوئي على الفرض الخامس

حاصل الإشكال: أنّ أدلّة وجوب التعلّم وارد في مورد الاستصحاب أو الأصول المؤمّنة. فلو تقدّمت عليه، لزم إلغاؤها.

وناقشه السيّد الشهيد: أنّ «وجوب التعلّم يشمل موارد العلم بأصل الوجوب، والجهل بخصوصيّات الواجب، وفي مثله لا معنى للاستصحاب، وكذلك يشمل موارد العلم الإجماليّ الصغير المنجّز والتي لا تجري فيها الأصول المؤمّنة ذاتاً؛ للتعارض والإجمال الداخليّ بلحاظ هذه الدائرة»[٢].

إشكال المحقّق النائيني على الفرض الخامس

إنّ وجوب التعلّم لا يمكن نفيه بمثل استصحاب العدم، لأنّه من آثار نفس الشكّ والاحتمال، لا ثبوت المشكوك واقعاً كي ينتفي بانتفائه تعبّداً.

وناقشه السيّد الشهيد: أنّ «ظاهر هذا الكلام لو سلّم أنّ دليل وجوب التعلّم أخذ في موضوعه نفس الشكّ والاحتمال، فبناء على مباني القوم من جعل

---

(١) المصدر السابق: ج٢ ص٢١٢.

(٢) المصدر السابق: ج٢ ص٢١٣.

الطريقيّة للاستصحاب وقيامه مقام القطع الموضوعيّ يكون استصحاب عدم الاستطاعة التي هي موضوع الحكم الشرعيّ بوجوب الحجّ، الذي يجب تعلّم أحكامه، قائماً مقام العلم بعدمها، فيحكم على وجوب التعلّم»[1].

تطبيقات فقهيّة

بعد أن تبيّن أنّ الواجب ينقسم إلى المطلق والمشروط، والمطلق إلى المعلّق والمنجّز، فحينئذٍ نذكر بعض التطبيقات في هذا المجال:

١. قال سبحانه: ﴿**...فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ...**﴾ (البقرة: ١٨٥). فظاهره: أنّ الوجوب فعليّ، والواجب استقباليّ، فيجب صوم الغد في المقام من أوّل الليل، بل من أوّل الشهر.

٢. قال سبحانه: ﴿**...وِلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً...**﴾ (آل عمران: ٩٧).

فالظاهر من الآية: أنّ وجوب الحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة واجب مشروط، ولكنّه بالنسبة إلى زمان الحجّ واجب معلّق، لأنّه إذا تمكّن المكلّف من الزاد والراحلة، وجب عليه الحجّ لانقلاب الواجب المشروط بعد حصول شرطه إلى المطلق، فيصير الوجوب فعليّاً، لكنّ الواجب متأخّر عن زمان الوجوب، فلا مانع من أن يكون وجوب الحجّ بالنسبة إلى الاستطاعة واجباً مشروطاً، وبالنسبة إلى زمان الحجّ واجباً معلّقاً.

٣. روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «**إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة، ولا صلاة إلّا بطهور**»[2] والرواية ظاهرة في كون وجوب الصلاة مشروطاً بالوقت. والواجب واجب مشروط، ونحو ذلك من التطبيقات.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) وسائل الشيعة: ج١ ص٣٧٣.

الفرق بين إراقة الماء قبل الوقت وبين إجناب الرجل نفسه اختياراً

هنالك سؤال يطرح وهو: ما الفرق بين إراقة الماء قبل الوقت مع العلم بعدم إمكان تحصيله بعده، وبين إجناب الرجل نفسه اختياراً بمواقعة أهله قبل الوقت، مع علمه بعدم تمكّنه من الطهارة المائيّة بعده، حيث أفتى الأعلام بعدم جواز الأوّل وجواز الثاني؟[١].

جواب المحقّق الخراسانيّ

أجاب المحقّق الخراسانيّ على هذا السؤال بما حاصله: أنّ الواجبات الشرعيّة مختلفة من ناحية المقدّمة، فقد تكون القدرة المعتبرة قدرة مطلقة، فعندئذٍ يجب تحصيلها أو حفظها، وقد يكون الواجب قدرة خاصّة، وهي القدرة على الصلاة مع الطهارة المائيّة إذا لم يقدم على مواقعة أهله، فالتجويز من الفقهاء كاشف عن كون المعتبر هو القدرة الخاصّة لا العامّة.

وهذا ما ذكره بقوله: «...قلت: لا محيص عنه، إلّا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدّمات قدرة خاصّة، وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه، لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه، فتدبّر جدّاً»[٢].

وأوضحه السيّد المروّج بقوله: «هذا جواب الإشكال، وحاصله: أنّ مقتضى علّيّة وجوب الواجب لوجوب مقدّماته، وتبعيّة وجوبها له، هو الالتزام بوجوب جميع المقدّمات قبل وقت ذي المقدّمة بعد فرض فعليّة وجوبه، فيجب الغسل في الليل على مريد صوم الغد؛ لفعليّة وجوب الصوم مع الغضّ عن النصّ الدالّ على وجوبه قبل زمان الواجب، فهذا المثال ممّا قام الدليل بالخصوص على وجوبه قبل زمان الواجب. هذا إذا كانت القدرة

---

(١) انظر منتهى الدراية، المروّج: ج٢ ص٢١٢. إرشاد العقول الى مباحث الأصول: ج١ ص٤٩٣.

(٢) كفاية الأصول: ص١٠٥.

المأخوذة في الواجب مطلقة.

وأمّا إذا كانت خاصّة، بأن كانت القدرة على الواجب في خصوص زمانه، الناشئة من سائر المقدّمات، مأخوذةً في الواجب، لا مطلقة، بأن يكون لها دخل في الواجب من زمان وجوبه إلى زمان وجوده، فلا يجب تحصيل القدرة بإتيان هذه المقدّمات قبل وقت وجود الواجب، وإن ترتّب على تركها فوت ذي المقدّمة في ظرفه. وعلى هذا، فلا يجب الوضوء قبل وقت الصلاة ولو مع العلم بعدم القدرة عليه في زمان الصلاة؛ وذلك لظهور قوله تعالى: ﴿...**إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا...**﴾ (المائدة: ٦) في إناطة وجوبه بدخول الوقت؛ بناءً على كون القيام إلى الصلاة كناية عن دخول الوقت، فمصلحته اللزوميّة منوطةٌ بدخول الوقت»[١].

جواب الإمام الخميني

وأجاب الإمام الخميني قدس سره: «أنّ هنا طريقاً آخر لحلّ الإشكال... وهو: أنّ العاقل إذا وقف على مبدئيّة شيءٍ لمطلوبه بحيث لا يمكن الوصول إليه إلّا به، فلا محالة يستقلّ عقله بلزوم إتيانه للغير لا لمصلحة في نفسه وإن لم يأمر به المولى، فلو علم المكلّف أنّ المولى قال أكرم صديقي إذا جاءك، وتوقّف إكرامه على مقدّمات قبل مجيئه، يحكم عقله بإتيانها لتحصيل غرضه، بل لو كان المولى غافلاً عن مجيء الصديق، لكنّ العبد واقفٌ عليه وعلى غرض المولى بإكرامه على تقديره، يجب على العبد بحكم عقله تهيئة المقدّمات حفظاً لغرضه»[٢].

---

(١) منتهى الدراية: ج٢ ص٢١٢.

(٢) تهذيب الأصول: ج١ ص١٨٠.

الفهرس

(١٥٤)

إثبات القضايا العقليّة

قاعدة استحالة التكليف بغير المقدور

(١٥٥)

موارد شرطيّة القدرة

(١٥٦)

ثمرة اشتراط القدرة

(١٥٧)

حالات ارتفاع القدرة

(١٥٨)

الاضطرار بسوء الاختيار

(١٥٩)

الجامع بين المقدور وغير المقدور

(١٦٠)

شرطيّة القدرة بالمعنى الأعمّ

(١٦١)

الأقوال في استحالة الأمر بالضدّين وإمكانها

(١٦٢)

كلّ وجوبٍ محكومٌ بشرطين عقلاً

(١٦٣)

ثمرات اشتراط القدرة بالمعنى الأعمّ

بحوث إضافيّة وتفصيليّة

بحوث إضافيّة

(١٦٧)

قاعدة إمكان الوجوب المشروط

(١٦٨)

شروط الاتّصاف والترتّب في مرحلة الإرادة

(١٦٩)

شروط الاتّصاف والترتّب في مرحلة جعل الحكم

تفصيل البحث في الوجوب المشروط

(١٧٠)

المسؤوليّة تجاه القيود والمقدّمات

بحوث إضافية

(١٧١)

مسؤوليّة المكلّف تجاه المقدّمات

(١٧٢)

القيود المتأخّرة زماناً عن المقيّد

(١٧٣)

ثمرة البحث في الشرط المتأخّر

بحوث تفصيليّة

(١٧٤)

زمان الوجوب والواجب

(١٧٥)

تفصيل القول الثاني في استحالة الواجب المعلّق

بحوث تفصيليّة في الواجب المعلّق

(١٧٦)

المسؤوليّة عن المقدّمات قبل الوقت

تفصيل البحث في المقدّمات المفوّتة